مُعتَمَدُ الأُصُول

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلّامة الأفخم
آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي

الإمام الخميني

تأليف
آية الله الحجّة الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني

مُعتَمَد الأُصول

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلّامة الأفخم

آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدّس سرّه

تأليف

آية الله الحجّة الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني دام ظلّه

مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : معتمد الأُصول *

* المؤلف : محمّد الفاضل اللنكراني *

* تحقيق ونشر : مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه *

* سنة الطبع : خرداد ١٣٧٨ ـ صفر ١٤٢٠ *

* الطبعة : الأُولىٰ *

* المطبعة : مطبعة مؤسّسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ١٥٠٠ ريال *

بمناسبة مرور مائة عام على ولادة
القائد الكبير للثورة الإسلامية
ومؤسّس الجمهورية الإسلامية في
إيران الإمام الخميني(س)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمــة التحقيق

بسم اللّـه الرحمن الرحيم
الحـمد للّـــه ربّ العـالمـين، والصــلاة
والسّلام علىٰ أشرف الأنبياء والمـرسلين
محمّد وعلى آلـــه الطـيّبين الطـاهرين،
واللعن المؤبّد على أعـدائـهم أجـمعين.

لم يعد خافياً علىٰ أحد ما لعلم الفقـه من أهمّيـة عظمىٰ ودخالـة مباشرة في الحياة العمليـة للفرد المسلم، وفي برمجـة مواقفـه الفرديـة والاجـتماعيـة، فـ«ما من واقعـة إلّا وللّـه سبحانـه فيها حكم» «**ولم يدع شيئاً تحتاج إليـه الأُمّـة إلّا أنزلـه في كتابـه وبيّنـه لرسولـه**».

فلا غرو إن توسّع هذا العلم، وكثرت مطالبـــه، وتـطوّرت أبـحاثـه بـنحو تنسجم ومعطيات الواقع المعاصر؛ ذلك أنّ الاجتهاد لم يؤصد بابـه عـند مـعاشر الإماميـة ـكثّرهم اللّـهـ ولم يبقَ حِكراً على طائفـة من الفقهاء المتقدّمين، فكم ترك الأوائل للأواخر! ولهذا بلغ الفقـه الإمامي الذروة من حيث الدقّـة والتحقيق والسعـة والشموليـة.

ويبدو هذا واضحاً جلياً بمقايســة علم الفقـه بسائر العلوم الإسلاميـة التي

ولدت معه، كالنحو والصرف وغيرهما. فبينما لزمت أمثال هذه العلوم سمة الجمود والتحجّر، نجد علم الفقه بديعاً في مسالكه، قشيباً في أدلّته، وما من يوم يمضي إلّا ويزداد حداثة وغضارة، وذلك بفتح باب الاجتهاد والاستنباط عندنا.

هذا، وترتكز عملية الاستنباط من الكتاب والسنّة على مقدّمات عديدة وكثيرة، كعلم الأُصول والرجال والمنطق واللغة... حيث يقوم كلّ منها بدوره في الاستنباط. إلّا أنّ لعلم الأُصول عنصر الصدارة من بينها، بل لولاه لما تمكّن الفقيه من الاستدلال، ولهذا أولاه علماؤنا عناية فائقة من بين سائر المقدّمات الدخيلة في الاستنباط، باذلين في تحقيقه جهوداً خلّاقة وأوقاتٍ شريفة.

وقد تمخّضت هذه الجهود عن علم يفوق جميع العلوم العقلية والنقلية في شموليته واستيعابه، وصلابته واستحكامه، وعذوبته واسترساله، وتوسّع توسّعاً كبيراً علىٰ يد المبتكرين والمفكّرين من علمائه الذين أفردوا له دوائر عديدة وموسوعاتٍ كبيرة.

ومن جانب آخر فقد بعدت أفكاره عن المنال، وعزّت عرائس أفكاره علىٰ عقول الرجال؛ نتيجةً لممارسة العباقرة لهذا العلم ومدارستهم له، فكان من الطبيعي أن يظهر على الجانب المعاكس تيّاران:

أحدهما: يهدف إلى تقليص هذا العلم وتلخيصه، وحذف زوائده وفضوله، ويعدّ المحقّق صاحب «الكفاية» رحمه الله المؤسّس لهذا التيّار. إلّا أنّه ـ وللأسف ـ راح الوضوح والبيان ضحيةَ التلخيص، وتعقدّت «الكفاية» وصعب فهمها، ونشأ عن هذا الكثير من الشروح والحواشي التي لاتعبّر إلّا عن رأي مؤلّفيها في غالب الأحيان، والتي يقرنها أربابها بقولهم: «لعلّ مراده قدس سره كذا» أو «يحتمل كذا» ولو علم المحقّق الخراساني رحمه الله بالسلسلة الطويلة من الشروح التي أحدثتها

وتحدثها «كفايته» وعلم بما سيعانيه دارسوها ومدرّسوها، لما اختصرها ولا اختزلها، ولكتبها موسّعة مسهبة، كاشفاً عن قناعها؛ فإنّ طلسمة كتاب دراسي أمر مرغوب عنه عند مربّي الأجيال.

وثانيهما: التيّار الداعي إلى الحدّ من وضع المصطلحات الجديدة، وإلى بيان جميع المقدّمات الدخيلة في فهم المطالب الأُصولية. وهذا لايعني الدعوة إلى الإطناب المملّ ولا الإيجاز المخلّ، كما هو واضح. وتعدّ مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله خير مثال لهذا التيّار البليغ؛ حيث تظهر روح مطالبها مجسّدة بقالب من الألفاظ الفصيحة البليغة.

ومع كلّ المزايا التي تجلّت في مدرستي العلّامتين الخراساني والنائيني رحمهما الله فقد انطوتا في بعض مواضعهما على الخلط بين التكوين والتشريع، والوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، وعلىٰ عدم الوصول إلىٰ مغزىٰ بعض المسائل الفلسفية التي جعلت أساساً للمسألة الأُصولية، فجاء الدور لمدرسة السيّد الإمام الخميني ـ أعلى اللّه مقامه الشريف ـ ليضع حدّاً فاصلاً بين الحقيقة والاعتبار في المسائل الأُصولية، ففيها ما يحكّم فيه العرف الساذج وإن خالف الدقّة العقلية والبراهين الفلسفية، وفيها ما يرجع فيه إلى المباني الفلسفية والحكمة المتعالية. فالإفراط والتفريط في الاتكاء على علم المعقول، كلاهما على جانب كبير من الخطأ.

ونظراً لرسوخ الإمام العلّامة في الحكمة وإحاطته ببواطن أُمورها وخفيّات مسائلها، لذا أبان الكثير منها عند مساس الحاجة إليها، ففي مبحث تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد لم يوافق المحقّق الخراساني على التمسّك بقاعدة «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي» مشيراً إلى أنّ منظور الحكماء بهذه

القضيـة هو الحمل الأوّلي الذاتي، لا الشائع الصناعي الذي هو مقصود الأُصولي.

كما لم يسلّم ما هو المعروف بين الفلاسفـة والأُصوليّين من اعتباريـة تقسيم الماهيـة والأجناس والفصول، ذاهباً إلىٰ أنّ تقسيم الماهيـة إلىٰ أقسامها الثلاثـة إنّما يكون بلحاظ الواقع ونفس الأمر؛ إذ مجرّد اعتبار شيء لابشرط، لايـوجب انقلاب الواقع وصيرورة الشيء قابلاً للاتحاد والحمل، كما أنّ اعتباره بشرط لا، لايحدث المغايرة ولايمنع الحمل، وإلّا لاختلف الواقع بحسب الاعتبار، ولصارت ماهيـة واحدة متحدة مع شيء وغير متحدة معـه بعينـه، وهـو واضـح البـطلان، وعلى ضوء هذه الدقـة بحث عن المراد من المادّة والصورة والفرق بينهما وبين الجنس والفصل وأبدى الخلط الواقع في كلام الحكماء في المسألـة.

ومن المسائل التي برع في تحقيقها تحقيقاً حكمياً المسألـة المعروفـة التي شغلت بال الفلاسفـة والأُصوليين؛ أعني مسألـة الطلب والإرادة، حيث أفرد لها رسالـة مستقلّـة، وأفرغ فيها من ذوقـه المتألّـه ما يعجز عن نيلـه أكابر الفلاسفـة والحكماء و﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشٰاءُ﴾ وقد قامت المؤسّسـة بـتحقيقها، وسيتمّ طبعها في القريب العاجل إن شاء اللّٰـه تعالىٰ.

وهناك شواهد أُخرى كثيرة لم يسعنا استقصاؤها في هذه العجالـة، يـظهر منها أنّ الإمام الخالد ﷺ قد أرسى قواعد مدرستـه الأُصوليـة علىٰ ركـائز مـن الحكمـة المتعاليـة، فلئن عبثت يد الطاغوت بتراث الإمام الفلسفي، ولم ينجُ منها إلّا النزر اليسير، ففي أبحاثـه الأُصوليـة معالم لمدرستـه الفلسفيـة، وفيها ضالّـة الفيلسوف وبغيـة العارف.

هذا، والمدرسـة الخمينيـة شجرة طيّبـة؛ آتت أُكلها كلّ حين بإذن ربّـها، وتخرّج منها الكثير من العلماء والمحقّقين ومراجع الدين العاملين ـ أيّدهم اللّـه

تعالى ـ نخصّ منهم بالذكر هنا: آية اللّه العظمى المحقّق المجاهد الشيخ الفاضل اللنكراني ـ أدام اللّه أيّام عوائده ـ حيث لازم الإمام الراحل ـ طاب ثراه ـ سنوات عديدة، ونهل من معينه العذب فقهاً وأُصولاً، وكتب الكثير من الأبحاث الراقية التي أفاضها الإمام العظيم رحمه الله أثناء إقامته بمدينة قم المشرّفة، فجاءت تقريراته آية في وضوحها وسلاستها، ومثالاً في تجرّدها من الزوائد والفضول، لذا آثرت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره نشر ما التقطه دام ظلّه من لآلئ بحث أُستاذه رحمه الله في الأُصول، رغم عدم تماميته أوّلاً وآخراً؛ لما رأته من المزية التي تفرّد بها سماحة العلّامة الحجّة الفاضل حفظه اللّه سائلةً لجنابه دوام الصحّة والعمر المديد؛ إنّه سميع مجيب.

مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة والسّلام علىٰ خير خلقه محمّد وعلىٰ آله الطيّبين الطاهرين، ولعنة اللّه علىٰ أعدائهم أجمعين إلىٰ يوم الدين

المقصد الأوّل

في الأوامر

وفيــه فصول:

الفصل الرابع

في مقدّمـة الواجب

والبحث حول هذه المسألـة يستدعي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل

في تحرير محل النزاع

وقبل الخوض في تحرير محلّ النزاع وإقامـة الدليل نمهّد مقدّمةً، وهـي: أنّـه لا إشكال في أنّـه إذا أراد الإنسان شيئاً لـه مقدّمـة أو مقدّمات فلا محالـة تتعلّق إرادة أُخرىٰ بإتيان المقدّمات، وهذه الإرادة المـتعلّقـة بـا لـمقدّمات ليست مترشّحةً من الإرادة المتعلّقـة بإتيان ذي المقدّمـة بمعنىٰ أنّـه كما تكـون الإرادة علّةً فاعليّة لتحقّق المراد في الخارج كذلك تكـون مـوجدةً لإرادة أُخـرىٰ مـثلها متعلّقـة بمقدّمات المراد الأوّلي، بل كما أنّ الإرادة المتعلّقـة بالغـرض الأقـصىٰ والمطلوب الأوّلي ـ كلقاء الصديق مثلاً ـ مخلوقـة للنفس ومـتحقّقـة بـفعّاليـتها كذلك الإرادة المتعلّقـة بالمقدّمات ـ كالذهاب إلىٰ داره مثلاً ـ موجدة بـفاعليـة النفس، غايـة الأمر أنّ الاشتياق الحاصل بالمراد إنّما هو متعلّق بنفس المراد فيما

لو كان هو الغرض الأقصىٰ والمطلوب الأصلي ومتعلّق بما يكون المراد من شرائط وجود شيء آخر فيما لم يكن المراد هو المنظور إليه بالذات.

وبالجملة فالفائدة المترتّبة على المراد، التي هي من شرائط تحقّق الإرادة إنّما هي مترتّبة علىٰ نفس المراد في الصورة الأُولىٰ، ومترتّبة علىٰ شيء آخر يكون المراد دخيلاً في تحقّقه في الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات.

هذا فيما لو كان الغرض الإتيان بالفعل بنفسه، وأمّا لو كان المقصود إتيان العبد به بتوسيط الأمر فهنا شيئان: البعث والتحريك الصادر من المولىٰ بسبب الأمر والإرادة المتعلّقة بهذا البعث.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: لايخفىٰ أنّ ما ذكره المحقّقين من الأُصوليّين من أنّ النزاع في باب المقدّمة إنّما هو في الملازمة لا في وجوبها لتكون المسألة فقهيّةً[1] يحتمل أن يكون المراد بها الملازمة بين البعث الفعلي المتعلّق بذي المقدّمة وبين البعث الفعلي نحو المقدّمة، وأن يكون المراد الملازمة بينه وبين البعث التقديري نحو المقدّمة بمعنىٰ أنّ المقدّمة يتعلّق بها البعث في الاستقبال لامحالة وإن لم يتعلّق بها فعلاً، وأن يكون المراد الملازمة بين الإرادة الحتميّة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلىٰ ذي المقدّمة وبين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة، وأن يكون المراد الملازمة بينها وبين الإرادة التقديرية المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة.

وكلٌّ من هذه الاحتمالات المتصوّرة ممّا لايمكن أن يكون محلاًّ للنزاع ومورداً للنقض والإبرام.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٣٧ / السطر ٦، كفاية الأُصول: ١١٤، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢١٦، نهاية الأفكار ١: ٢٥٩.

أمّا الأوّل: فلأنّـه من الواضح عدم كون كثير من المـقدّمات بـل جـميعها مبعوثاً إليها بمجرّد البعث إلىٰ ذي المقدّمـة.

وأمّا الثاني: فلأنّـه لامعنىٰ ـ بناءً عليـه ـ للقول بالملازمـة ؛إذ لا يعقل تحقّق الملازمـة الفعليّـة بين المتلازمين اللّذين أحدهما موجود بالفعل والآخر موجود بالتقدير بمعنىٰ أنّـه لم يوجد بعدُ وسيوجد في الاستقبال؛ إذ الملازمـة من قبيل الأُبوّة والبنوّة، فكما أنّـه لايعقل تحقّق الأُبوّة للشخص الذي يـصير ذا ولد فـي الاستقبال للتضايف الحاصل بينها وبين البنوّة، ومن شأن المتضايفين عدم إمكان الانفكاك بينهما في الوجود الخارجي بل الوجود الذهني، كذلك تحقّق الملازمـة الفعليـة وثبوتها بين الشيئين متوقّف علىٰ تحقّقهما في الخارج وثبوتهما بالفعل، وهذا واضح جدّاً.

وأمّا الثالث: فلأنّـه كثيراً ما يكون جميع المقدّمات أو بعضها مغفولاً عنها، وحينئذٍ فلايمكن تعلّق الإرادة بالبعث إليها؛ إذْ لايعقل أن يكـون المـراد مـغفولاً عنـه.

وقد عرفت بما مهّدناه لك: أنّ الإرادة المتعلّقـة بـالمـقدّمات إنّـما تـتحقّق بفعّاليـة النفس، وليست مترشّحةً وموجدةً بالإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة، فراجع، وحينئذٍ فلايعقل أن يكون الشيء متّصفاً بأنّـه مراد مع كونـه مغفولاً عنـه بالنسبـة إلى المريد، كـيف ومـن مـقدّمات الإرادة تـصوّر الشـيء والتـصديق بـفائدتـه والاشتياق إليـه، ولايمكن اجتماع هذه مع الغفلـة أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

وأمّا الرابع: فلما ذكر في الاحتمال الثاني من أنّـه يستحيل تحقّق الملازمـة بين الموجود بالفعل والموجود بالتقدير.

فانقدح بما ذكرنا: أنّ جعل النزاع في الملازمـة بالوجـوه المـذكورة مـمّا لاوجـه لـه؛ إذ لايمكن أن يكون ذلك محلّ النزاع، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: إنّ محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام هي الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلّقة بذي المقدّمة وبين الإرادة الفعلية المتعلّقة بما يراه المريد مقدّمة.

توضيح ذلك: أنّه لاشبهة في أنّ الإرادة قد تتعلّق بما لايترتّب عليه فائدة بل ربّما يرجع بسببه ضرر إلى الفاعل المريد، وليس ذلك إلّا لكون المريد معتقداً بترتّب فائدة عليه، كما أنّه قد يأبىٰ عن الإتيان بفعل بتخيّل أن المترتّب عليه ضرر راجع إليه مع كونه في الواقع ذا نفع عائد إليه.

وبالجملة فالإنسان ربّما يشتاق إلىٰ فعل؛ لتخيّله أنّه ذو نفع فيريده، وربّما ينزجر عن فعل آخر؛ لتوهّمه أنّه بلا نفع، فينصرف عنه، مع أنّ الأمر في الواقع بالعكس، فليس تحقّق الإرادة متوقّفاً على النفع الواقعي، وعدمها علىٰ عدمه.

هذا في الإرادة المتعلّقة بنفس الفعل، وأمّا الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات فهي أيضاً كذلك بمعنىٰ أنّه قد يتخيّل المريد بأنّ مراده متوقّف علىٰ شيء فيريده مع أنّه لم يكن من شرائط وجوده في الواقع، كما أنّه ربّما لايريد المقدّمات الواقعية؛ لتوهّمه أنّها لاتكون مقدّمات.

هذا في إرادة الفاعل، وأمّا الآمر: فإذا أمر بشيء له مقدّمات، فالنزاع واقع في تحقّق الملازمة بين الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة وبين الإرادة المتعلّقة بما يراه مقدّمة لا المقدّمات الواقعية.

نعم لو أخطأ في تشخيص المقدّمات، فيجب على العبد تحصيل المقدّمات الواقعية مع علمه بخطأ المولىٰ لا من باب تعلّق إرادة المولىٰ بالمقدّمات الواقعية، كيف وهي غير متوجهة إليها، فلايمكن أن تصير مرادةً، بل من باب وجوب تحصيل غرض المولىٰ مع الاطّلاع عليه وإن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

هذا، وحيث إنّ العمدة في مورد البحث هي المقدّمات الشـرعيـة، ومـن المعلوم أنّ ما يراه الشارع مقدّمـة ليس متخلّفاً عن الواقـع، فـيصحّ النـزاع فـي الملازمـة بين الإرادة المتعلّقـة بذي المقدّمـة وبين الإرادة المتعلّقـة بالمقدّمات الواقعيـة.

هذا غايـة ما يمكن أن يقال في تحرير محلّ النزاع.

الأمر الثاني

هل مسألـة مقدّمـة الواجب من المسائل الاُصوليّـة؟

ثمّ إنّـه يقع الكلام بعد ذلك في أنّ المسـألـة اُصـوليـة أو مـن المـبادئ الأحكاميـة أو فقهيّـة.

ولايخفىٰ أنّـه إن قلنا بأنّ المسائل الاُصوليـة هـي مـا يـبحث فـيها عـن عوارض الحجّـة في الفقـه بناءً علىٰ أنّ الموضوع لعلم الاُصول هي الحجّـة في الفقـه[1]، فلايكون النزاع في باب المقدّمـة الراجع إلى النزاع في ثبوت الملازمـة وعدمها نزاعاً في المسألـة الاُصوليـة؛ إذ لايبحث فيها عمّا يعرض الحجّـة فـي الفقـه، وهذا واضح.

وإن قلنا بأنّ مسائل علم الاُصول عبارة عن القواعد التي يمكن أن تقع كبرىٰ لقياس الاستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد عدم الدليل ـ كـما هـو المختار المحقَّق في موضعـه[2] ـ فمن الواضح أنّ المقام من المسائل الاُصوليـة، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ نهايـة الاُصول: ١٥.

٢ ـ مناهج الوصول ١: ٥١ ـ ٥٤.

هل المسألة عقلية أو لفظية؟

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن كونها مسألة أُصولية يقع الكلام في أنّها أُصولية عقلية أو لفظية؟

والتحقيق أن يقال بابتناء ذلك علىٰ كون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، نظير المطابقة والتضمّن، وعدمه، كما هو الحقّ، فإن قلنا بالأوّل، تكون مسألةً أُصولية لفظية، ولعلّه الوجه في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ.

وإن قلنا بالثاني، تكون عقليةً ويمكن أن يقال بكون المقام مسألة أُصولية عقلية وإن قلنا بكون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية.

توضيحه: أنّ عدّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية إنّما هو فيما إذا كان الملزوم هو المدلول المطابقي للّفظ، فهو يدلّ أوّلاً عليه، وبتوسيطه يدلّ على المعنى اللازم لمدلوله المطابقي، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ النزاع في ثبوت الملازمة بين الإرادة المتعلّقة بالبعث إلىٰ ذي المقدّمة وبين الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة، فالتلازم علىٰ فرض ثبوته إنّما هو بين الإرادتين، ومن المعلوم أنّه لاتكون إحداهما مدلولاً مطابقيّاً للّفظ حتىٰ يدلّ اللّفظ بتوسيطه على الآخر، بل مفاد اللّفظ هو البعث المتعلّق بذي المقدّمة، وهو وإن كان كاشفاً عن ثبوت الإرادة القبلية إلّا أنّ ذلك ليس من باب الدلالة اللفظية عليه، بل من باب أنّ الفعل الاختياري كاشف عن ثبوت الإرادة المتعلّقة به قبله.

وبالجملة: فلم يكن أحد المتلازمين مدلولاً مطابقياً للّفظ أصلاً، بل كلاهما خارجان عن معناه الموضوع له، وحينئذٍ فليس إلى ادّعاء الدلالة اللفظية في المقام سبيل أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

الأمر الثالث
في تقسيمات المقدّمة

ثمّ إنّه ربّما تقسّم المقدّمة بتقسيمات لابدّ من ذكرها وبيان أنّ أيّ قسم منها داخل في محلّ البحث ومورد النزاع.

تقسيم المقدّمة إلى الخارجيّة والداخليّة

فنقول: من التقسيمات تقسيمها إلى الخارجية والداخلية. والمراد بالأوّل هي الأُمور الخارجة عن حقيقة المأمور به التي لايكاد يمكن تحقّقه بدون واحد منها، وبالثاني هي الأُمور التي يتركّب منها المأمور به، ولها مدخلية في حقيقته.

لا إشكال في كون المقدّمات الخارجية داخلة في مورد البحث، وإنّما الكلام في المقدّمات الداخلية، وأنّها هل تكون داخلةً في محلّ النزاع أم لا؟

قد يقال باختصاص البحث بخصوص المقدّمات الخارجية؛ لأنّ الأجزاء لاتكون سابقةً على الكلّ ومقدّمةً عليه؛ لأنّ الكلّ ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر[1].

وقد ذكر بعض الأعاظم في دفع الإشكال أنّ المقدّمة عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، والمركّب عبارة عن تلك الأجزاء بشرط الانضمام والاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما[2].

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ٢١٦ / السطر ٦.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١١٥.

هذا. ولايخفىٰ أنّ هذا الكلام لايدفع به الإشكال؛ لأنّ مجرّد المغايرة الاعتبارية بينهما الراجعة إلى أنّ في الواقع لايكون إلّا أمر واحد وشيء فارد لايصحّح عنوان المقدّمية المتوقّف علىٰ أن يكون هنا شيء متقدّم في الوجود علىٰ ذيها وسابق عليها؛ إذ لايعقل أن يتقدّم شيء واحد علىٰ نفسه. وهذا واضح.

وتحقيق المقام أن يقال: إنّ المركّبات علىٰ قسمين:

الأوّل: المركّبات الحقيقية.

الثاني: المركّبات غير الحقيقية.

والمراد بالأوّل هي المركّبات من الجنس والفصل والمادّة والصورة.

ولايخفى أنّ هذا القسم خارج عن محلّ البحث بالاتّفاق؛ لأنّ الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية العقلية ولا وجود لها في الخارج، والصورة والمادّة وإن كانتا موجودتين في الخارج إلّا أنّه لا امتياز بينهما وبين المركّب منهما ليتوقّف عليهما. وهذا واضح.

والمراد بالقسم الثاني هو المركّب من الأشياء المتخالفة الحقائق والأُمور المتبائنة، وهو علىٰ قسمين:

الأوّل: المركّبات الصناعية، وهي المركّب من الأُمور المتعدّدة بحيث يكون لذلك المركّب عنوان واحد من دون توقّف علىٰ أن تكون وحدتها معتبرةً باعتبار معتبر، وهذا كالمسجد والدار والبيت والسرير وأمثالها.

والثاني: المركّبات الاعتبارية، وهي المركّب من الأُمور المتعدّدة الملحوظة بنظر الوحدة لأجل مدخليتها بتمامها في حصول غرض واحد، وترتّب مصلحة واحدة عليها، وهذا كأكثر المركّبات.

وهذان القسمان قد وقعا محلّ الخلاف في أنّه هل يكونان داخلين في مورد النزاع أم لا.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إذا أراد الفاعل بناء مسجد مثلاً، فلا إشكال في أنّه يتصوّره وما يترتّب عليه من الفوائد ثمّ يشتاق إليه ثمّ يُريده، وربّما لايتوجّه إلى أجزاء المسجد في مقام تعلّق الإرادة ببنائه أصلاً، بل تكون كلّها مغفولاً عنها.

ثمّ إذا شرع في العمل ورأى أنّ تحقّق المسجد يتوقّف علىٰ اُمور متعدّدة، فلا محالة يريد كلّ واحد منها؛ لتوقّف حصول الغرض الأقصىٰ عليه.

غاية الأمر أنّ الإرادة المتعلّقة بها ليست لأجل نفسها، بل لحصول غيرها، لا أن تكون تلك الإرادة مترشّحةً عن الإرادة المتعلّقة ببناء المسجد ومسبّبةً عنها، كما عرفت في صدر المبحث، وقد حقّق في محلّه أنّ تعيّن الإرادة وتشخّصها إنّما هو بالمراد بمعنىٰ أنّه لايمكن تحقّقها بدون المراد، كما يشهد به الوجدان، ويدلّ عليه البرهان[1]. وكذلك لايمكن تعلّق إرادة واحدة بمرادات متعدّدة، بل كلّ مراد يحتاج إلى إرادة مستقلّة، وحينئذٍ فالإرادة المتعلّقة ببناء المسجد ليست هي الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات، وإلّا لزم تعدّد المراد مع إرادة واحدة.

وبالجملة: فالمسجد عنوان واحد قد تتعلّق به الإرادة لما يترتّب عليه من الفوائد، وفي هذه الإرادة لامدخلية للأجزاء أصلاً بمعنىٰ أنّه لو سُئل المريد عن الاشتياق بالمقدّمات لأجاب بنفيه، وعدم كونها مرادةً أصلاً، ثمّ بعد علمه بتوقّفه عليها يريدها بالإرادة الغيرية؛ إذ من المعلوم أنّ كلّ واحد من المقدّمات يغاير المراد الأوّلي، فكما أنّ كلّ واحد من المقدّمات الخارجية يصير مرادةً بالإرادة الغيرية فكذلك المقدّمات الداخلية بلا فرق بينهما أصلاً.

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٦: ٣٢٣.

وما يظهر من بعض الكلمات من أنّ المقدّمـة هي الأجزاء بالأسر[١] إن أُريد بالمجموعيـة عموم الأجزاء بالعموم الاستغراقي الراجع إلىٰ أنّ المقدّمـة هي كلّ واحد من الأجزاء مستقلاً، فنحن لانمنعـه، ولكن هذا لايوجب الفرق بينها وبين المقدّمات الخارجيـة أصلاً، كما هو واضح.

وإن أُريد بها عموم الأجزاء بالعموم المجموعي الراجـع إلى أنّ المـجموع مقدّمـة، فيرد عليـه: أنّ الوجدان شاهد علىٰ خلافـه؛ لعدم تحقّق ملاك المقدّميـة ـ وهو التوقّف ـ إلّا في كلّ واحد من الأجزاء.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ الأجزاء بالأسر هو المركّب لا المقدّمات.

ثمّ بما ذكرنا ظهر أمران:

الأوّل: تحقّق ملاك المقدّميـة في الأجزاء.

الثاني: كونها داخلةً في محلّ النزاع؛ لعدم لزوم اجتماع المثلين بعد فرض أنّ متعلّق الإرادة النفسيـة هي عنوان المسجد مثلاً، ومتعلّق الإرادة الغيريـة هي كلّ واحد من الأجزاء.

ثمّ إنّا جعلنا المثال في إرادة الفاعل وفـي القسـم الأوّل مـن المـركّبات، وعليك مقايسـة إرادة الآمر بإرادة الفاعل والقسم الثاني بالأوّل.

دفعُ وَهم: في أنحاء الوحدة الاعتباريّـة

ثمّ إنّـه ذكر المحقّق العراقي ـ علىٰ ما في التقريرات المنسوبـة إليـه ـ أنّ الوحدة الاعتباريـة يمكن أن تكون في الرتبـة السابقـة على الأمر بأن يعتبر عدّة أُمور متبائنـة شيئاً واحداً بلحاظ مدخليتها في حصول غرض واحد، ويـمكن أن

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ١١٥.

تكون في الرتبة المتأخّرة بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلّقه بعدّة أُمور، فيكون تعلّقه بها منشأً لانتزاع الوحدة لها الملازمة لاتّصافها بعنواني الكلّ والأجزاء.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الوحدة بالمعنى الثاني لايعقل أن تكون سبباً لترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدّمية؛ لأنّ الجزئية والكلّية الملزومة لهذه الوحدة ناشئة من الأمر على الفرض، فتكون المقدّميّة في رتبة متأخّرة عن تعلّق الأمر بالكلّ، ومعه لايعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمةً مع الغضّ عن تحقّق الأمر، ولايمكن تعلّقه بما لايكون مقدّمةً في رتبة سابقة على الأمر، فالنزاع في تعلّق الوجوب الغيري ينحصر بالقسم الأوّل[1]. انتهىٰ.

ولايخفىٰ أنّ في كلامه تَتِرُّ خلطاً من وجهين:

الأوّل: أنّ جعل أشياء متعدّدةٍ متعلّقةً لأمر واحد لايمكن إلّا بعد كون المصلحة قائمةً بهيئته الاجتماعية، وإلّا فمع كون كلّ واحد منها ذا مصلحة مستقلّة موجبة لتعلّق إرادة مستقلّة بها لايمكن اجتماعها في متعلّق أمر واحد.

وبالجملة فتعلّق الأمر بالأشياء المتعدّدة متوقّف علىٰ تصوّرها بالنحو الذي يترتّب المصلحة عليها، وذلك النحو ليس إلّا اجتماع كلّ مع الآخر، فالاجتماع ملحوظ لامحالة قبل تعلّق الأمر؛ إذ المصلحة المنظورة إنّما يترتّب عليها مع هذا الوصف، ولا نعني بالوحدة إلّا لحاظ الأشياء المتغائرة مجتمعةً كلّ واحد منها مع الآخر لامفهوم الوحدة كما لايخفىٰ، فلا فرق بين القسمين في أنّ الوحدة في كليهما ملحوظة قبل تعلّق الأمر أصلاً.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣١٥ ـ ٣١٦.

الثاني: أنّـه لو سلّمنا أنّ انتزاع الوحدة الملازمـة لاتّصاف الأشياء بعنواني الكلّ والأجزاء إنّما هو بعد تعلّق الأمر بـها، ولكـن نـقول: إنّ النـزاع فـي بـاب المقدّمـة إنّما هو فيما يتوقّف عليـه المأمور بـه واقعاً، ولايكـاد يـمكن تـحقّقـه بدونـه، لا في عنوان المقدّميـة؛ ضرورة أنّها لم تكن متوقّفاً عليها أصلاً، وحينئذٍ فمجرّد أنّ عنوان المقدّميـة يتوقّف اتّصاف الأجزاء بـه علىٰ تعلّق الأمر لايوجب خروج الأجزاء عن توقّف المأمور بـه عليها واقعاً.

مضافاً إلىٰ أنّ عنوان المقدّميـة إنّما هو من العناوين الإضافيـة التـي مـن شأنها أن يتحقّقا معاً من دون توقّف بينهما أصلاً، نظير العلّيّـة والمـعلوليـة، فـإنّ العلّـة منشأ لصدور المعلول بذاتها ومتقدّمـة عليـه بحقيقتها لابوصف العلّيّـة، فإنّها من الأمور الإضافيـة، وعروضها للعلّـة إنّـما هـو فـي مـرتبـة عـروض وصـف المعلوليـة للمعلول من دون تقدّم وتأخّر أصلاً. وهذا واضح جدّاً.

التفصيل بين العلّـة التامّـة وغيرها

ثمّ إنّـه قد يفصّل في المقدّمات الخارجيـة بـين العـلّـة التـامّـة وغـيرها بخروج الأوّل من مورد النزاع، وذلك؛ لأنّ إرادة الأمر لابدّ أن تتعلّق بما يمكن أن تتعلّق بـه إرادة الفاعل، وهي لايمكن أن تتعلّق بالمعلول؛ لأنّـه يكون خارجاً عن قدرة الفاعل، فمتعلّق القدرة هي العلّـة، فالأمر لابدّ أن يتعلّق بها دون المعلول.

وفيـه: أنّـه علىٰ فرض صحّتـه لايكـون تـفصيلاً فـي مـحلّ النـزاع؛ لأنّ مرجعـه إلىٰ أنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب أن ينصرف إلىٰ علّتـه، والنزاع إنّما هو علىٰ تقدير تعلّق الأمر بالمسبّب، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلىٰ بطلانـه من رأس؛ فإنّ المسبّب وإن لم يكن من فعل الفاعل من دون وسط، إلّا أنّـه يصحّ انتسابـه إليـه؛ لتعلّق القدرة بـه ولو بواسطـة، فيصحّ

تعلّق الأمر بالإحراق؛ لصحّة استناده إلى المكلّف وإن كان متحقّقاً بمقتضىٰ طبيعة النّار، إلّا أنّه مقدور للمكلّف؛ لقدرته على الإلقاء فيه.

وهذا واضح جدّاً، وإلّا لم يكن كثير من الأفعال مقدوراً للمكلّف؛ لتوقّفها غالباً علىٰ بعض المقدّمات. والإشكال لاينحصر بالعلّة التامّة؛ إذ كلّ فعل فهو غير مقدور للمكلّف إلّا مع مقدّمته، كما لايخفىٰ.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى الشرعيّة والعقليّة والعاديّة.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلىٰ مقدّمة الصحة ومقدّمة العلم ومقدّمة الوجود ومقدّمة الوجوب.

والكلام فيها ما ذكره المحقّق الخراساني‌ﭬ في الكفاية[1]، فلا نطيل بالتعرّض لما ذكره‌ﭬ.

تقسيم المقدّمة إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة بحسب الوجود بالنسبة إلىٰ ذي المقدّمة.

وقد أُشكل في الأوّل والأخير بأنّه لاريب في أنّ المقدّمة من أجزاء العلّة التامّة، ولابدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول، فلايعقل تقدّم المقدّمة وتأخّره[2]، ومع ذلك فقد ورد في الشرع ما بظاهره مخالف لهذه القضيّة العقليّة الدالّة على امتناع تأخّر العلّة عن معلولها، وكذلك تقدّمها زماناً، وذلك كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، والأغسال الليلية المعتبرة في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٠١ / السطر ٢٧ ـ ٢٨.

صحّة صوم المستحاضة، والعقد في الوصية ونظائرها، بل كلّ عقد من حيث إنّ أجزاءه توجد متدرّجةً، فعند تماميته انعدمت أجزاؤه المتقدّمة وغيرها من الموارد.

ولايخفىٰ أنّ الموارد التي تكون بظاهرها مخالفاً للقاعدة العقلية لايخلو إمّا أن يكون شرطاً للتكليف أو للوضع أو للمكلّف بـه.

ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره في المقام

ومن المحقّقين من المعاصرين مَنْ جوّز وقوعه في التكوينيّات أيضاً.

واستدلّ على الجواز في الجميع بما حاصله: أنّه لاشبهة في أنّ المقتضي لتحقّق المعلول حصّة خاصّة من طبيعي المقتضي، لا أنّ نوعه وطبيعته يقتضي ذلك ويؤثّر فيه.

مثلاً: النار تقتضي وتؤثّر في وجود الإحراق لكن ليس المؤثّر في تحقّق الإحراق هي طبيعة النار ونوعها، بل المؤثّر حصّة خاصّة من طبيعتها، وهي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة لقبول الاحتراق، وأمّا الحصّة التي لاتتحصّص بخصوصية المماسّة والقرب من الجسم المستعدّ للاحتراق، فهي لاتعقل أن تؤثّر الأثر المترتّب على الحصّة الأُولىٰ، وتلك الخصوصية التي بها تحصّصت الحصّة المقتضية للمعلول لابدّ لها من محصّل في الخارج، وما به تحصل تلك الخصوصية يسمّىٰ شرطاً، وهذه الخصوصية عبارة عن إضافة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلىٰ شيء مّا، وذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، فالمؤثّر في المعلول إنّما هو نفس تلك الحصّة، والشرط محصّل لخصوصيتها، وهو طرف الإضافة المزبورة، وما يكون

شأنـه كذلك جاز أن يتقدّم علىٰ ما يضاف إليـه أو يقترن بـه أو يتأخّر عنـه[١]. انتهىٰ خلاصـة كلامـه.

ولايخفىٰ أنّـه ـ بعد تسليم جميع ما ذكره من أنّ المؤثّر هي الحصّـة مـن معنىً أو الشرط ـ يرد عليـه: أنّ الإضافـة من الأُمور القائمـة بالطرفين: المضاف والمضاف إليـه. فالمضاف فيما نحن فيـه وصف للحصّـة المؤثّرة في المـعلول، والمضاف إليـه وصف لما عبّر عنـه بالشرط. وحينئذٍ فنقول: لا إشكـال فـي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت لـه في ظـرف الاتّـصاف، ولهـذه القـاعدة الفرعيـة قد ثبت أنّ القضايا يتوقّف صدقها ومـطابقتها مـع الواقـع عـلىٰ ثـبوت موضوعاتها ما عدا القضيّـة السالبـة المحصّلـة؛ فإنّـه لايشترط في صدقها وجود الموضوع. وأمّا غيرها من القضايا سواء كانت سالبةً معدولة أو موجبةً محصّلة أو سالبة المحمول فهي مشروطـة بوجود الموضوع ضرورة. وحينئذٍ فالإضافـة إلى الشرط إن كانت محقّقةً بالفعل، فلازمـه اتّصاف أحد الطرفين بأنّـه مضاف والآخر بأنّـه مضاف إليـه، ولايعقل أن يصير المعدوم متّصفاً بأنّـه مضاف إليـه: لما عرفت من القاعدة الفرعيـة، وإن لم تكن الإضافـة ثابتةً فعلاً، فتأثير الحصّة في المعلول غير معقول، كما اعترف بـه تَدَّسِرُّهُ.

ومـمّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا ربّما يقال: من أنّ الشرط هو التقدّم أو التأخّر أو التعقّب ونظائرها، وذلك لأنّ صدق عنوان التقدّم لايعقل إلّا مع صـدق عـنوان التأخّر للمتأخّر، ومع كونـه معدوماً فعلاً يستحيل اتّصافـه بعنوان التأخّر، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ التوجيـه بما ذكر ليس إلّا كرّاً علىٰ ما فرّ منـه

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٢٠.

من مخالفة القاعدة العقلية، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: أمّا شرائط التكليف: فلايخفىٰ أنّ الشرط فيه مقارن للتكليف؛ لأنّ شرطه ليس هي القدرة الواقعية في زمان الامتثال حتىٰ يقال بأنّه كيف يمكن أن يؤثّر الأمر المتأخّر المعدوم فعلاً في الأمر الموجود كذلك، بل الشرط هو تشخيص كون المكلّف قادراً في ظرف الامتثال والتشخيص مقارن لصدور التكليف كما هو واضح.

وأمّا شرائط الوضع والمكلّف به: فالمؤثّر ليس هو الأمر المتأخّر في الوجود الخارجي حتّىٰ يلزم تأثير المعدوم في الموجود الممتنع بالبديهة، بل المؤثّر هو الأمر المتقدّم لابوصف التقدّم بل بنفسه المتقدّم بالذات.

توضيح ذلك: أنّ من الواضح تقدّم أجزاء الزمان بعضها علىٰ بعض بالذات بمعنىٰ أنّ الزمان الماضي مثلاً متقدّم بالطبع على الزمان المستقبل ولو لم يكن عنوان التقدّم والتأخّر موجوداً في البين أصلاً، نعم اتّصاف الزمان الماضي بوصف التقدّم في مرتبة اتّصاف الزمان المستقبل بعنوان التأخّر المستلزم لوجوده؛ للقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقول بلا تقدّم وتأخّر بين الاتّصافين أصلاً؛ لأنّ المفروض كونهما متضايفين، ومن شأنهما تحقّق الطرفين معاً من دون ترتّب بينهما.

ونظير الزمان الزمانيات الواقعة في أجزاء الزمان؛ فإنّ قيام زيد المتحقّق في الأمس متقدّم ذاتاً لكن بعرض وتبع الزمان علىٰ مجيء عمرو الذي سيوجد غداً وإن كان اتّصافه بعنوان المتقدّم لايصحّ إلّا مقارناً لاتّصاف مجيء عمرو بعنوان المتأخّر، ومن المعلوم توقّفه علىٰ تحقّقه؛ لتلك القاعدة.

وبالجملة: فلا منافاة بين كون شيء متقدّماً علىٰ شيء آخر بالذات ومع ذلك فلايصدق عليه عنوان المتقدّم؛ لكونه من الأمور الإضافية المتوقّفة علىٰ تحقّق الطرفين، وهذا كالعلّة والمعلول، فإنّه لا إشكال في تقدّمها عليه؛ لكونه

صادراً عنها وناشئاً ومترشّحاً منها، ومع ذلك فاتّصافها بوصف التقدّم في مرتبة اتّصافه بوصف التأخّر من دون تقدّم وتأخّر بينهما أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

ونظير المتقابلين فإنّهم وإن جعلوا التقابل مقسماً للمتناقضين والمتضادّين والمتضايفين وغيرها[1] إلّا أنّ عنوان المقسم ـ وهو التقابل ـ من أفراد أحد الأقسام، وهو التضايف، فإنّ المقابلة والتقابل من الأُمور الإضافية المتوقّفة علىٰ تحقّق أطراف الإضافة، وهكذا عنوان التضادّ؛ فإنّه وإن جُعل قسيماً للتضايف إلّا أنّ هذا العنوان من أفراد قسيمه، أي التضايف. فالتضادّ بين الشيئين القسيم له إنّما هو عبارة عن امتناع اجتماعهما بالذات، كما أنّ التقابل المجعول مقسماً إنّما هو حقيقته مع قطع النظر عن الاتّصاف بهذا الوصف.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أنّ الموضوع للحكم بالصحّة في العقد الفضولي إنّما هو العقد المتقدّم بحسب الذات على الإجازة من المالك، وهذا إمّا أن يكون متحقّقاً بحسب الواقع ونفس الأمر حين العقد فيما كان ملحوقاً بالإجازة، وإمّا أن لايكون كذلك، وهو في غير صورة الإجازة، فالعقد الواقع إمّا أن يكون صحيحاً مترتّباً عليه الأثر من حين وقوعه، وهو فيما إذا وجد مع شرطه، وإمّا أن لايكون كذلك، وهو فيما إذا فقد شرطه؛ لعدم تحقّق الإجازة فيما بعد.

وهكذا يقال في صوم المستحاضة؛ فإنّ صحّته متوقّفة علىٰ تقدّمه بحسب الذات ولو عرضاً تبعاً للزمان على الأغسال الليلية فإمّا أن يكون الموقوف عليه موجوداً حينه، فيصحّ من حين وقوعه، وإمّا أن لايكون، فيبطل كذلك. ففي جميع الموارد يكون الشرط مقارناً، فيرتفع الإشكال بمخالفتها للقاعدة العقلية، كما عرفت.

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٢: ١٠٠.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ الحكم في الشرعيات نظير العقليات من باب التأثير والتأثّر، وأمّا لو قلنا بخلافه فالمقام بعيد عن الإشكال بمراحل، كما لا يخفىٰ.

كلام المحقّق النائيني في تحرير محلّ النزاع

ثمّ إنّ لبعض الأعاظم من المتأخّرين كلاماً في المقام في تحرير محلّ النزاع وبيان ما ذهب إليه لابأس بذكره والتعرّض له علىٰ نحو الإجمال.

فنقول: قد ذكر في تحرير محلّ النزاع **أوّلاً**: أنّ شرط متعلّق التكليف خارج عن حريم النزاع؛ لأنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الامتثال عليه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخّراً عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان ـ كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه في أوّل النهار والبعض الآخر في آخر النهار ـ كذلك لاينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخّراً في الوجود؛ لأنّ ما يلزم علىٰ تقدير كون الشرط متأخّراً ـ وهو لزوم المناقضة وتقدّم المعلول على علّته وتأثير المعدوم في الموجود ـ لايجري في شرط متعلّق التكليف، فأيّ محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحّة الصوم بحيث لايكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول هذه الإضافة.

نعم لو قلنا: إنّ غسل الليل الآتي موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، كان الإشكال في الشرط المتأخّر جارياً فيه، ولكنّه خارج عن مقتضى الدليل. وبالجملة فتسرية إشكال الشرط المتأخّر إلىٰ قيود متعلّق التكليف ممّا لا وجه له.

وثانياً: أنّه لا إشكال في خروج العلل الغائية من حريم النزاع؛ فإنّها غالباً

متأخّرة في الوجود عمّا تترتّب عليـه، وليست هي بوجودها العيني عـلّةً للإرادة وحركـة العضلات حتّىٰ يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل المؤثّر والمحرّك هو وجوده العلمي، وكذا الحال في علل التشريع؛ فإنّـه لا فرق بـينها وبـين العـلل الغائيـة إلّا في مجرّد التعبير.

وثالثاً: أنّـه ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنـه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيـة، كالتقدّم والتأخّر والسبق واللّحوق وغـير ذلك من الإضافات والأُمور الانتزاعيـة، فإنّ ذلك كلّـه ممّا لا إشكال فيـه؛ لعدم لزوم محذور الشرط المتأخّر بالنسبـة إليها، وذلك لأنّ عنوان التقدّم يـنتزع مـن ذات المتقدّم عند تأخّر شيء، ولايتوقّف علىٰ وجود المتأخّر في موطنـه، بل في بعض المقامات لايمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر.

ورابعاً: أنّـه لا إشكال في خروج العلل العقليـة عن حـريم النـزاع؛ فـإنّ امتناع الشرط المتأخّر فيها أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العلّيّـة الراجعـة إلى إعطاء العلّـة وإفاضتها وجود المعلول، ومعنى المعلوليـة الراجـعـة إلىٰ ترشّحـه منها.

ثمّ قال: إذا عرفت هذه الأُمور، ظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف. وبـعبارة أُخـرىٰ: محلّ الكلام إنّما هو في موضوعات الأحكام وضعيةً كـانت أو تكـليفيةً، فـقيود متعلّق التكليف والعلل الغائيـة والأُمور الانتزاعيـة والعلل العقليـة خارجـة عن حريم النزاع.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ امتناع الشرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف علىٰ بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف علىٰ بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّـة والقضايا الخارجيـة، وأنّ المجعولات الشرعيـة إنّما تكون عـلىٰ نـهج القـضايا

الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة.

ثمّ ذكر في بيان الفرق بينهما ما ملخّصه: أنّ القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: صَلِّ يا عمرو، وصُمْ يا زيد، من القضايا التي تكون موضوعاتها آحاد الناس، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة؛ فإنّ الملحوظ في موضوعاتها عنوان كلّيّ من غير أن يكون للآمر نظر إلىٰ زيد، وعمرو، وبكر أصلاً، بل لو كان واحد منهم منطبقاً لعنوان الموضوع، فالحكم يرتّب عليه قهراً.

ومن هنا يحتاج في إثبات الحكم لموضوع خاص إلىٰ تأليف قياس، ويجعل هذا الموضوع الخاصّ صغرىٰ له، وتلك القضية كبرىٰ. وهذا بخلاف القضايا الخارجية؛ فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعها ابتداءً من دون توسّط قياس. والفرق بينهما من وجوه شتّىٰ، والمهمّ منه في المقام هو أنّ العلم إنّما يكون له دخل في القضيّة الخارجية دون الحقيقية.

مثلاً: لو كان زيد عالماً وكان الحكم مترتّباً علىٰ عنوان العالم، فالحكم يترتّب علىٰ زيد قهراً، سواء كان الآمر عالماً بكون زيد عالماً أو جاهلاً، وهذا بخلاف القضية الخارجية؛ فإنّ علم الآمر بكون زيد عالماً يوجب الأمر بإكرامه، سواء كان في الواقع عالماً أو جاهلاً، وهذا بمكان من الوضوح.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّه من الواضح أنّ المجعولات الشرعية إنّما هي علىٰ نهج القضايا الحقيقية دون الخارجية.

ومن هنا يظهر المراد من موضوعات الأحكام، وأنّها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدّر وجودها في ترتّب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلّة إلىٰ معلولها وإن لم يكن من ذلك الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببية إلّا أنّه يكون نظير

ذلك من حيث التوقّف والترتّب، فحقيقة النزاع في الشرط المتأخّر يرجع إلىٰ تأخّر بعض ما فُرض دخيلاً في الموضوع علىٰ جهة الجزئية أو الشرطية من الحكم التكليفي أو الوضعي بأن يتقدّم الحكم علىٰ بعض أجزاء موضوعه.

ثمّ اعترض بعد ذلك على الكفاية والفوائد بكلام طويل لا مجال لذكره.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّه ممّا ذكرنا يظهر أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها من غير فرق بين أن نقول بجعل السببية أو لا نقول بذلك.

أمّا بناء على الأوّل: فواضح.

وأمّا بناء على الثاني: فلأنّ الموضوع وإن لم يكن علّةً للحكم إلّا أنّه ملحق بها من حيث تقدّمه على الحكم وترتّبه عليه، فلايعقل تقدّم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً؛ للزوم الخلف وأنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً[1]. انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن مختار المحقّق النائيني قدّس سرّه

ولايخفىٰ أنّ في كلامه وجوهاً من النظر.

أمّا ما ذكره أوّلاً: من أنّ شرائط متعلّق التكليف خارجة عن حريم النزاع.

ففيه: المنع من ذلك، وتشبيهها بالأجزاء لايجدي؛ لأنّ النزاع يجري فيها أيضاً؛ فإنّه إذا فرض أنّ صحّة الجزء الأوّل متوقّفة على الإتيان بالجزء الأخير الذي سيوجد بعداً، يلزم محذور الشرط المتأخّر بلا فرق بينهما أصلاً، كما لايخفىٰ.

ومجرّد إرجاع الشرطية إلى الإضافة الحاصلة بين المشروط والشرط

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٧١ ـ ٢٨٠.

لايفيد بعدما عرفت منّا في الجواب عن المحقّق العراقيﷺ من أنّ الإضافة من الأُمور الإضافية التي من شأنها تحقّق أطرافها بالفعل، ومع انتفاء بعضها لايعقل تحقّقها، كما هو واضح لايخفىٰ.

وأمّا ما ذكره ثالثاً: من أنّ النزاع ليس في الأُمور الاعتبارية الانتزاعية.

ففيه: أنّه لم يقل أحد بأنّ النزاع في هذه الأُمور، وإنّما ذكرها بعض في مقام التخلّص عن الإشكال[1]. وقد عرفت سابقاً أنّه لايمكن الجواب به؛ لأنّ صدق هذه العناوين متوقّف علىٰ تحقّق الأطراف، وقد ذكرنا ذلك بما لا مزيد عليه، فلا نطيل بالإعادة.

وأمّا ما ذكره من الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية: من أنّ العلم لادخل له في الأُولىٰ دون الثانية.

فيرد عليه: المنع من مدخلية العلم في جميع القضايا الخارجية، ألا ترىٰ أنّه لو أنفذ المولىٰ عقداً فضوليّاً خاصّاً، فهل يرضىٰ أحد بكون المؤثّر هو علم المولىٰ بتحقّق الإجازة فيما بعد دون نفس الإجازة من المالك؟ وهل هو إلّا القول بعدم مدخلية رضى المالك في انتقال ملكه إلىٰ شخص آخر؟ والضرورة قاضية بخلافه، كما أنّ ما ذكره من أنّه لو كانت القضية بنحو القضايا الحقيقية كما هو كذلك في المجعولات الشرعية يكون الامتناع ضرورياً غير محتاج إلىٰ إقامة برهان، لايتمّ بناءً علىٰ ما ذكرنا في مقام الجواب من أنّ الموضوع في تلك القضايا التي توهّم انخرام القاعدة العقلية بها هو ذات الموضوع المتقدّم بحسب الحقيقة لا مع اتّصافه بعنوان التقدّم المستلزم لاتّصاف الآخر بعنوان التأخّر المستلزم لوجوده في الخارج للقاعدة الفرعية، كما هو واضح.

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨٠ / السطر ٣٢.

الأمر الرابع
في الواجب المطلق والمشروط

ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلىٰ واجب مطلق ومشروط. ولايخفىٰ أنّ الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان لا حقيقيّان، فالواجب بالنسبـة إلىٰ كلّ قيد إمّا مشروط أو لا، فالثاني غير مشروط بالنسبـة إلىٰ ذلك القيد ولو فرض كونـه مشروطاً بالإضافـة إلىٰ غيره.

ثمّ إنّـه ربّما ينسب إلى الشيخ ـ كما في التقريرات المنسوبـة إليـه ـ نفي الواجب المشروط، وأنّ الشرائط والقيود كـلّها راجـعـة إلى المـادّة لا الهـيئـة؛ لامتناع تقييد الهيئـة[1]، كما سيجيء وجهـه.

ولابدّ من التكلّم في مقامين:

الأوّل: في أنّ القيود هل هي راجعـة في الواقع إلى الهيئـة أو إلى المادّة؟ أو تكون علىٰ قسمين بعضها إلى الاُولىٰ وبعضها إلى الثانيـة.

الثاني: في أنّ القيود بحسب اللّفظ هل يرجع إلى المادّة أو الهيئـة؟

في مقام الثبوت وتصوير الواجب المشروط

أمّا المقام الأوّل، فنقول: إنّـه قد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء من دون التقييد بشيء آخر لتماميّتـه في حصول الغرض الباعث علىٰ تـعلّق الإرادة بـها، مـثل العطشان المريد لرفع عطشـه، فإنّـه لايريد إلّا مجرّد ذلك من غـير نـظر إلىٰ أن

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٦ / السطر ٢.

يكون الماء واقعاً في ظرف كذا أو مع خصوصية كذا، ولا إشكال في كون الإرادة المتعلّقة بمراده إرادةً مطلقة، فلو أمر غلامه بسقيه، يكون السقي واجباً مطلقاً من حيث خصوصيّات الماء أو الظرف الواقع فيه ونظائرهما.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء مقيّد بأمر كذا بحيث لايحصل غرضه إلّا بحصول الشيء مقيّداً، كما إذا أراد السقي بالماء الخاصّ لترتّب الأثر المقصود عليه مع الخصوصية، فيأمر بالسقي بذلك الماء، ولا إشكال أيضاً في كون الإرادة المتعلّقة بما يحصل به غرضه إرادةً مطلقة غير مقيّدة بشيء؛ إذ الإرادة لا تتعلّق إلّا بما يؤثّر في حصول غرضه، كيف ومن مقدّماته التصديق بفائدة الشيء المراد، والمفروض أنّ الفائدة مترتّبة على الشيء المقيّد بوصف كذا.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء من دون التقييد بوصف ولكن لايتمكّن من الأمر به مطلقاً؛ لمانع فيه أو في المأمور، كما إذا أشرف ولده على الغرق والهلاك، فالإرادة المتعلّقة بنجاة ولده إرادة مطلقة غير مقيّدة بشيء ولكن لايمكن له الأمر بذلك مطلقاً؛ لأنّه ربّما يكون العبد عاجزاً عن الإتيان بالمأمور به، وربّما يكون المانع من قِبَل نفسه.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء علىٰ فرض حصول شيء آخر؛ لأنّ الغرض يترتّب عليه علىٰ ذلك التقدير، كما إذا أراد ضيافة صديقه علىٰ فرض مجيئه إلىٰ منزله، فالإرادة المتعلّقة بالضيافة ليست إرادةً مطلقة، بل مقيّدة بحصول ذلك الشيء.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر: أنّ القيود بحسب الواقع واللبّ مع قطع النظر عن ظاهر الدليل علىٰ قسمين: قسم يتعلّق بالمادّة، وهو الذي له دخل في حصول الغرض المطلوب، كالقسم الثاني من الأقسام المتقدّمة، وقسم يتعلّق بالهيئة التي مفادها البعث والتحريك، كالقسمين الأخيرين.

في مقام الإثبات وإمكان رجوع القيد إلى الهيئة

وأمّا المقام الثاني فقد يقال: ـ كما قيل ـ بامتناع رجوع القيود إلى الهيئة وإن كان بحسب ظاهر اللّفظ راجعاً إليها.

إمّا لأنّ الهيئة من المعاني الحرفية، وهي غير قابلة للتقييد.

وإمّا لأنّ الوضع فيها علىٰ نحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ومن المعلوم امتناع تقييد الجزئيّات.

وإمّا للزوم التناقض بعد كون المنشأ أوّلاً هو الوجوب مطلقاً، فتقييده بثبوته علىٰ تقدير وعدم ثبوته علىٰ تقدير أُخرىٰ مناقض للمنشأ أوّلاً.

هذا، ولا يخفىٰ ما في هذه الوجوه من النظر بل المنع.

أمّا الوجه الأوّل: فيرد عليه أنّ التقييد أمر واقعي، غاية الأمر أنّ المتكلّم لابدّ له أن يأتي بالألفاظ طبقاً له؛ لوضوح أن كلّ لفظ لايحكي إلّا عن معناه الموضوع له، وقد عرفت في وضع الحروف أنّ القضايا الخبرية أكثرها يرجع إلى الإخبار عن المعاني الحرفية، فإنّ المعنّي بقول: «زيد قائم» ليس إلّا الإخبار عن انتساب القيام إليه، واتّحاد القائم معه، وهذا المعنى لا إشكال في كونه معنىً حرفيّاً، كما أنّ القيود الواقعة في الكلام راجعة إلىٰ ذلك المعنى الحرفي، فقوله: ضربت زيداً يوم الجمعة، مثلاً يكون الظرف راجعاً إلىٰ تحقّق الضرب عليه الذي يكون من المعاني الحرفية.

وبالجملة فالإخبارات والتقييدات أكثرها مرتبطة بالمعاني الحرفية وراجعة إليه، وقد عرفت أنّ التقييد أمر واقعي لا ارتباط له باللّفظ حتّى يحتاج تقييد المعاني الحرفية إلىٰ لحاظها ثانياً بالاستقلال، فيلزم في الجملة المشتملة علىٰ تقييدات عديدة لحاظ تلك المعاني بقدر القيود، بل يكون في المثال تحقّق

الضرب في يوم الجمعة واقعاً، والمتكلّم لابدّ أن يأتي بالألفاظ علىٰ طبق المعاني الواقعيـة، لا أن يكون لفظ الضرب المأتي بـه أوّلاً مطلقاً، فيلاحظ تقييده ثانياً، كما لايخفىٰ.

وأمّا الوجـه الثاني: فلأنّ التحقيق في وضع الحروف وإن كان ما ذكر إلّا أنّـه لا امتناع في تقييد الجزئي أصلاً باعتبار الحالات والعوارض الطـارئـة لــه أليس التقييد في قولـه: «أكرم زيداً إن جاءك» راجعاً إلىٰ زيد الذي هو فرد جزئي بناء علىٰ ما ذكره من رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئـة.

وأمّا الوجـه الثالث: فبطلانـه أظهر من أن يخفىٰ.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أوّلاً أنّ القيود بحسب الواقع علىٰ قسمين، وثانياً إمكان رجوعها إلى الهيئـة، فلا وجـه لرفع اليد عمّا هو ظاهر القضيّـة الشرطيـة من توقّف التالي على المقدّم، كما لايخفىٰ.

نقل وتحصيل: في ضابط قيود الهيئـة والمادة

ثمّ إنّـه ذكر بعض الأعاظم‏قدس‌سره في مقام بـيان الفـرق بـين شـروط الأمـر والوجوب وبين شروط المأمور بـه والواجب أنّ القيود علىٰ نحوين:

أحدهما: ما يتوقّف اتّصاف الفعل بكونـه ذا مصلحـة عـلىٰ حـصولـه فـي الخارج، كالزوال والاستطاعـة بالنسبـة إلى الصلاة والحجّ، فإنّ الصلاة لاتكون ذات مصلحـة إلّا بعد تحقّق الزوال، وكذلك الحج بالإضافـة إلى الاستطاعـة، وأمّا قبل تحقّق هذين القيدين فلايرى المولىٰ مصلحـة في الصلاة والحجّ، ولهذا يأمر بهما معلّقاً أمره علىٰ تحقّق هذين القيدين في الخارج.

ثانيهما: القيود التي تتوقّف فعليـة المصلحـة وحصولها في الخارج عـلىٰ تحقّقها، فلا تكاد تحصل تلك المصلحـة في الخارج إلّا إذا اقترن الفعل بتلك القيود

والشروط، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها بالإضافة إلى الصلاة.

ثمّ قال: وبلحاظ هذا الفرق بين النحوين من القيود صحّ أن يقال للنحو الأوّل: شروط الأمر والوجوب، وللنحو الثاني: شروط المأمور به والواجب.

ثمّ قال: ويمكن تقريب كلا النحوين من القيود الشرعية ببعض الأُمور الطبيعيّة العرفية.

مثلاً: شرب المسهل قبل أن يعتري الإنسان مرض يستدعيه لا مصلحة فيه تدعو الإنسان إليه أو الطبيب إلى الأمر به مطلقاً. نعم يمكن أن يأمر به معلّقاً على الابتلاء بالمرض، فيقول للإنسان: إذا مرضت بالحمىٰ مثلاً فاشرب المسهل، فالمرض يكون شرطاً لتحقّق المصلحة في شرب المسهل، وأمّا المنضج فهو شرط فعلية أثر المسهل ومصلحته، ولهذا يترشّح عليه أمر غيري من الأمر النفسي المتعلّق بالمسهل، فيقول الطبيب للمريض: اشرب المنضج أوّلاً ثمّ اشرب المسهل[1]. انتهى كلامه علىٰ ما في التقريرات المنسوبة إليه تدّيّره.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره: من المناط في شرائط الوجوب وشرائط الواجب لايتمّ، بل مورد للنقض طرداً وعكساً، فإنّ ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يمكن أن لايكون قيداً للأمر، بل للمأمور به، فإنّه يمكن أن يأمر المولىٰ بالحج عقيب الاستطاعة، لا أن يكون أمره مشروطاً بتحقّقها، غاية الأمر أنّه يلزم أن يكون تحصيلها واجباً؛ لأنّ المصلحة متوقّفة عليه، ولا منافاة بين توقّف المصلحة علىٰ شيء وعدم كون الأمر معلّقاً عليه، كما أنّه يمكن أن لايكون للقيد دخل في حصول المصلحة، ولكن كان الأمر معلّقاً علىٰ وجوده، كما فيما ذكرناه من المثال المتقدّم في القسم الأخير من الأقسام الأربعة المتقدّمة، فإنّ

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

ترتّب المصلحة علىٰ ضيافة زيد مثلاً قد لايتوقّف علىٰ نزوله في منزل المضيف ولكن يمكن أن يكون أمره معلّقاً عليه.

وبالجملة فجعل هذا هو الملاك في شرائط الوجوب منقوض طرداً وعكساً، كما عرفت، ومنه يظهر بطلان ما ذكره ملاكاً لشرائط الواجب، كما لايخفىٰ.

فالمناط فيهما هو ما ذكرناه: من أنّ شرائط الوجوب عبارة عن القيود التي لايكون لها دخل في تحقّق المراد بمعنىٰ عدم مدخليّته في تعلّق الإرادة به، كما أنّ شرائط الواجب هي التي لها مدخلية في حصول الغرض الباعث علىٰ تعلّق الإرادة.

في توقّف فعليّة الوجوب على شرطه

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد هذا في أنّه هل يكون الواجب المشروط متعلّقاً للإرادة عند حصول شرطه بمعنى أنّه لا إرادة قبل تحقّقه، أو أنّ الإرادة تتعلّق به فعلاً ولكن علىٰ تقدير حصول أمر خاص؟ ويكون الفرق حينئذٍ بينه وبين الواجب المعلّق هو أنّ الوجوب المطلق يتعلّق بأمر خاص في الواجب المعلّق، والوجوب الخاصّ يتعلّق بأمر مطلق فيَ الواجب المشروط.

ربّما ينسب إلى المشهور الأوّل[١]، واختار بعض الأعاظم ـ علىٰ ما في التقريرات المنسوبة إليه ـ الثاني[٢].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٢١، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٣٨ / السطر الأخير.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٣٨ / السطر ١٩.

ولابدّ قبل الخوض في ذلك من بيان حقيقة الحكم.

فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية الكامنة في نفس الحاكم مطلقاً أو بشرط أن يظهرها المريد بأحد المظهرات من القول أو الفعل أو أنّه منتزع من البعث أو الزجر اللّذين هما مفاد هيئة الأمر والنهي؟ وجوه، والظاهر هو الثالث؛ لأنّ مجرّد تعلّق الإرادة التشريعية بشيء لايعدّ من باب تعلّق الحكم به وإن كانت ربّما يجب متابعتها، فإنّ وجوب المتابعة ليس متفرّعاً علىٰ خصوص حكم المولىٰ، بل لو اطّلع العبد علىٰ تعلّق إرادة المولىٰ بإتيانه شيئاً، فاللازم ـ كما يحكم به العقل والعقلاء ـ متابعة إرادته، بل ربّما يجب تحصيل غرضه وإن لم تنقدح إرادة متعلّقة به في نفس المولىٰ لغفلته أو نومه أو غيرهما.

ألا ترىٰ أنّه لو أشرف ولد المولىٰ مثلاً على الغرق في البحر ولم يكن المولىٰ مطّلعاً عليه حتىٰ يبعث العبد نحو خلاص ولده، يكون على العبد ذلك وأن ينجي ولده من الهلاك.

وبالجملة، فوجوب الإتيان عقلاً أعمّ من الحكم، والذي يطابقه الوجدان هو أنّ منشأ انتزاع الحكم هو نفس البعث والزجر المتوجّهين إلى العبد، وحينئذٍ فلا إشكال في عدم تحقّق الحكم قبل حصول الشرط؛ لعدم ثبوت البعث قبله، كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أنّ بعض الأعاظم بعد اختياره أنّ الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعيّة التي يظهرها المريد بالقول أو الفعل[1] ذهب إلىٰ خلاف ما عليه المشهور، وأنّ الإرادة في الواجب المشروط موجودة قبل تحقّق

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٣٩ / السطر ٢.

الشرط مدّعياً أنّ الوجدان دليل عليه.

قال: فإنّا نجد من أنفسنا إرادة العمل الذي يكون فيه مصلحة لنا علىٰ تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحقّقاً بالفعل[١].

وأنت خبير بأنّه لو سلّم انتزاع الحكم عن نفس الإرادة المظهرة، فلا نسلّم انتزاعه عن هذا النحو من الإرادة المتحقّقة في الواجب المشروط، كما لايخفىٰ.

في إشكالات الواجب المشروط علىٰ مسلك المشهور

ثمّ إنّه ربّما يورد علىٰ مذهب المشهور بإيرادات شتّىٰ:

منها: ما أورده عليه ذلك البعض المتقدّم ـ علىٰ ما في التقريرات المنسوبة إليه ـ من أنّه لا إشكال في إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، ولاريب في أنّ إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصّل بها المولى إلىٰ تحصيل المكلّف به في الخارج، والواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولىٰ قبل تحقّق شرطه في الخارج، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إلىٰ تحصيل ما لايريده فعلاً؟! فلابدّ أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال بوجود غرض نفسي في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، وهو كما ترىٰ.

ولكن من التزم بما ذهبنا إليه لايرد عليه هذا الإشكال؛ لفعلية الإرادة قبل تحقّق الشرط، فالمولىٰ يتوصّل بإنشائه إلىٰ ما يريده فعلاً وإن كان علىٰ تقدير[٢]. انتهىٰ.

وأنت خبير بأنّه لم يكن للمشهور الالتزام بما ذكره أصلاً، فإنّ الإنشاءات

---

١ ـ نفس المصدر ١: ٣٤٢ / السطر ٣.

٢ ـ نفس المصدر ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

وإن كانت للتوصّل إلىٰ تحصيل المراد إلّا أنّه حيث يكون المكلّفون مختلفين من حيث تحقّق الشرط بالنسبة إليهم وعدمه لابأس بإنشاء الوجوب على النحو المذكور وإن لم يكن الشرط حاصلاً بالنسبة إلىٰ بعض المكلّفين، كما أنّ الإنشاءات الواقعة في الشريعة إنّما هي علىٰ نحو القوانين الكلّية، فلايمكن أن تكون متوقّفةً علىٰ تحقّق شرائطها، كما هو واضح لايخفىٰ.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ هذا الإيراد لايدفع بما التزمه في الواجب المشروط، فتدبّر.

منها: ـ وهي عمدتها ـ أنّه لو كانت الإرادة المتعلّقة بالواجب المشروط حاصلةً عند تحقّق الشرط لا قبله، يلزم أن لا تكون المقدّمات الوجودية لتحقّق الواجب المشروط واجبةً بالوجوب الغيري قبل تحقّق الشرط؛ لعدم كون ذي المقدّمة واجباً قبله حتّىٰ يسري الوجوب منها إلىٰ مقدّمته، وهذا بخلاف ما لو قيل بتحقّق الإرادة قبل حصول الشرط، كما التزم به بعض الأعاظم(قدس سره) علىٰ ما عرفت، فإنّ تعلّق الإرادة الغيرية بالمقدّمات لوجود الإرادة النفسية المتعلّقة بذي المقدّمة بالفعل.

والتحقيق في دفع الإيراد عن المشهور أن يقال: إنّ ما اشتهر في الألسن وتكرّر في أكثر الكلمات من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة ناشئة ومترشّحة من الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة، وكذا الوجوب المتعلّق بالأُولىٰ سارٍ من الوجوب المتعلّق بالثانية ليس علىٰ ما ينبغي، بل محلّ نظر ومنع، كما عرفت في صدر مبحث المقدّمة؛ فإنّه لا معنى لكون الإرادة علّةً موجدة لإرادة أُخرىٰ، فإنّ كلّ إرادة فلها مبادٍ ومقدّمات مخصوصة، فكما أنّ الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة ناشئة من المبادئ الخاصة بها فكذلك الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة لها مقدّمات ومبادٍ مخصوصة بها، غاية الأمر أنّ تعلّق الإرادة بها لحصول مطلوبه الأوّلي

الذي تعلّقت بـه الإرادة الأوّليـة.

وبالجملـة فلا إشكال في أنّ كلّ إرادة معلولـة للنفس وموجدة بفعّاليـتها، ولايعقل أن تكون علّتـه الإرادة المتعلّقـة بشيء آخر، كما حقّق في محلّـه، وهكذا الوجوب المتعلّق بشيء لايعقل أن يسري إلىٰ شيء آخر أصلاً.

وحينئذٍ **فنقول**: إنّ الملازمـة بين الإرادة المـتعلّقـة بـذي المـقدّمـة وبـين الإرادة المتعلّقـة بالمقدّمـة علىٰ تقدير ثبوتها إنّما هـي لتـوقّف حـصول غـرض المولىٰ علىٰ تحقّقها في الخارج، لا لتحقّق الإرادة بذي المقدّمـة، فإن تعلّقها بها أيضاً للتوصّل إلىٰ تحصيل غرضـه، فإذا فرض في مقام عدم تعلّق الإرادة الفعليـة بذي المقدّمـة ـ كما في المقام ـ فلايمنع عن تعلّق الإرادة الفعليـة بالمقدّمـة؛ لبقاء ملاك تعلّق الإرادة بها، وهي توقّف حصول غرض المولىٰ عليها علىٰ حالها.

وبالجملـة، فلو فرض في مقام اطّلاع العبد علىٰ أنّ المولىٰ يريد شيئاً علىٰ تقدير خاص، وفرض العلم بتحقّق ذلك التقدير المستلزم للعلم بـإرادتـه قـطعاً، وفرض أيضاً توقّف حصول ذلك الشيء علىٰ أمر لايمكن تحصيلـه بعد تحقّق شرط الوجوب، فمن الواضح أنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بمقدّمـة ذلك الشيء وإن لم تكن الإرادة المتعلّقـة بذي المقدّمـة موجودةً بالفعل.

والحاصل أنّـه حـيث يكـون الدائـر عـلى ألسـنتهم أنّ الإرادة المـتعلّقـة بـالمـقدّمـة نـاشئـة مـن الإرادة المـتعلّقـة بـذي المـقدّمـة، ورأوا أنّ المشـهور لايلتزمون بوجود الإرادة قبل تحقّق الشرط في الواجب المشروط، فلذا أوردوا على المشهور بأنّـه لايبقىٰ وجـه لوجوب المقدّمـة قبل تحقّق الشرط[1].

---

١ ـ هدايـة المسترشدين: ٢١٧ / السطر ١، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٤٦ / السطر ٢٢.

وبما حقّقناه قد ظهر لك أنّه لا وجه لهذا الإيراد أصلاً، كما عرفت.

ثمّ إنّه لو قلنا بخلاف ما عليه المشهور والتزمنا بما التزم به ذلك البعض من تحقّق الإرادة قبل تحقّق الشرط، فتعلّقها بالمقدّمة أيضاً مورد منع؛ فإنّه لايعقل ترشّح الإرادة المطلقة بالمقدّمة من الإرادة التقديرية المتعلّقة بذي المقدّمة بعد لزوم السنخية بين المعلول وعلّته، فإنّه كيف يمكن أن تكون الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة مطلقةً بمعنىٰ وجوب تحصيلها فعلاً، مع أنّ الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة تقديرية كما هو واضح.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا في الواجب المشروط أُمور:

الأوّل: أنّ القيود بحسب الواقع علىٰ قسمين.

الثاني: أنّ القيود راجعة إلى الهيئة، كما هو ظاهر اللّفظ، ولا امتناع في رجوعها إليها، كما ينسب إلى الشيخ الأنصاري قدّس سرّه(١).

الثالث: أنّ الحكم إنّما ينتزع من نفس البعث والزجر، والدليل عليه أنّه يجعل مقسماً للحكم التكليفي والوضعي، ولا معنىٰ للقول بأنّ الحكم في الأحكام الوضعية عبارة عن الإرادة مطلقة أو مقيّدة بالإظهار، كما هو واضح.

الرابع: أنّ الوجوب في الواجب المشروط إنّما هو بعد تحقّق الشرط لا قبله.

الخامس: أنّه تكون المقدّمات واجبةً قبل تحقّق الشرط ولو لم تكن ذو المقدّمة واجباً قبله، كما عرفت تحقيقه.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٦ / السطر ٢.

الأمر الخامس

في الواجب المعلّق والمنجز

ربّما يقسّم الواجب أيضاً ببعض الاعتبارات إلىٰ معلّق ومنَجّز، ويقال ـ كما في الفصول ـ: إنّ المراد بالمنجّز هو الذي يتعلّق وجوبه بالمكلّف، ولايتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة وبالمعلّق هو الذي يتعلّق وجوبه بالمكلّف ويتوقّف حصوله علىٰ أمر غير مقدور له كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله علىٰ مجيء وقته، وهو غيرمقدورله.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو: أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل[1].

ولايخفى: أنّ الالتزام بالواجب المعلّق إنّما هو للتخلّص عمّا أورد على المشهور في الواجب المشروط من أنّه بناء علىٰ عدم تحقّق الإرادة قبل حصول الشرط كما هو مذهبه لم يبق وجه لسراية الإرادة إلى المقدّمات قبل حصوله فإنّه حيث تعسّر عليهم رفع هذا الإيراد مع ما رأوا في بعض الموارد من دلالة بعض الأخبار علىٰ وجوب المقدّمات في بعض الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها فلذا تمسّكوا بذيل الواجب المعلّق والتزموا بثبوت الوجوب فيه قبل حصول شرط الواجب بخلاف المشروط.

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٧٩ / السطر ٣٥.

ما أفاده بعض الأعلام في إنكار الواجب المعلّق

ثمّ إنّه يظهر من بعضهم إنكار الواجب المعلّق مدّعياً استحالة كون الإرادة موجودة قبل المراد[1].

وأطال الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بعض المحقّقين في تعليقته على الكفاية.

وخلاصة ما ذكره هناك: أنّ النفس مع وحدتها ذات منازل ودرجات، ففي مرتبة القوّة العاقلة مثلاً تدرك في الفعل فائدة عائدة إليها، وفي مرتبة القوّة الشوقية ينبعث لها شوق إلىٰ ذلك الفعل، فإذا لم يجد مزاحماً ومانعاً، يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلىٰ حدّ الكمال الذي يعبّر عنه بالقصد والإرادة، فينبعث من هذا الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية هيجان في مرتبة القوّة العاملة المنبثّة في العضلات، ومن الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلّا أنّ الإرادة ليس نفس الشوق بأيّة مرتبة كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوّة الباعثة باعثةً للفعل، وحينئذٍ فلايتخلّف عن انبعاث القوّة العاملة وهيجانها لتحريك العضلات غير المنفكّ عن حركتها، ولذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات[2].

فمن يقول بإمكان تعلّقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإرادة التي هي علّة تامّة لحركة العضلات إلّا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، فهو عين انفكاك العلّة عن المعلول.

---

١ ـ تشريح الأُصول: ١٩١ /السطر ٢١.

٢ ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٩٤، الحكمة المتعالية ٦: ٣٢٣، الهامش ١.

وإن أراد أنّ ذات العلّة ـ وهي الإرادة ـ موجودة من قبل إلّا أنّ شرط تأثيرها ـ وهو حضور وقت المراد ـ حيث لم يكن موجوداً ما أثّرت العلّة في حركة العضلات.

ففيه: أنّ حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق إلىٰ حدّ الكمال المعبّر عنه بالإرادة، فهو عين ما قلنا من أنّ حقيقة الإرادة لا تنفكّ عن الانبعاث، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ الإرادة الموجود من أوّل الأمر، فهو غير معقول؛ لأنّ عدم التأثير مع كون الشوق بالغاً إلىٰ حدّ الباعثية لا يعقل؛ لعدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، فاجتماع البعث وعدم تحقّق الانبعاث ليس إلّا كاجتماع المتناقضين.

وأمّا ما ذكر في المتن: من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة، فإنّ إرادة مقدّماته منبعثة عن إرادة ذيها قطعاً[١]، فتوضيح الحال فيه أنّ الشوق إلى المقدّمة لابدّ من انبعاثه من الشوق إلىٰ ذيها، لكن الشوق إلىٰ ذيها لمّا لم يمكن وصوله إلىٰ حدّ الباعثية لتوقّف المراد علىٰ مقدّمات، فلا محالة يقف في مرتبته إلىٰ أن يمكن الوصول، وهو بعد طيّ المقدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه إلىٰ حدّ الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلىٰ ذيها، وما هو المسلّم في باب التبعية تبعيّة الشوق للشوق لا تبعية الجزء الأخير من العلّة، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاك العلّة عن المعلول أو تقدّمه عليها.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

وأمّا الإرادة التشريعية: فهي عبارة عن إرادة فعل الغير منه اختياراً وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا محالة ليس بنفسه تحت

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٢٨ ـ ١٢٩.

اختياره، بل بالتسبيب إليه بجعل الداعي إليه، وهو البعث نحوه. فلا محالة ينبعث من الشوق إلىٰ فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه. فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان إرادةً تشريعية، وإلّا فلا. ومعه لايعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته وانقياد المكلّف لأمر المولىٰ، لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث. فليس ما سمّيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً ولو إمكاناً.

ثمّ أورد علىٰ نفسه ببعض الإيرادات مع الجواب عنها[1] لا مجال لنقلها.

ولايخفىٰ أنّه يرد علىٰ ما ذكره في الإرادة التكوينية وجوه من الإيراد:

منها: أنّ ما ذكره من أنّ الإرادة هي المرتبة الكاملة من الشوق، محلّ نظر، بل منع؛ فإنّ الشوق نظير المحبّة والعشق من الأُمور الانفعالية للنفس والإرادة بمنزلة القوّة الفاعلية لها، ولايعقل أن يبلغ ما يكون من الأُمور الانفعالية إلى مرتبة الأُمور الفاعلية ولو بلغ من الكمال ما بلغ. فإنّ الكمال البالغ إليه إنّما هو الكمال في مرتبته، لا انقلاب حقيقته إلىٰ حقيقة أُخرىٰ، وهذا من الأُمور الواضحة المحقّقة في محلّها[2].

منها ـ وهي العمدة ـ: أنّ ما ذكره ـ بل اشتهر في الألسن وتكرّر في الكلمات ـ من أنّ الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامّة ليس مبرهناً عليه، بل إنّما هو صرف ادّعاء لا دليل عليه لو لم نقل بكون الوجدان شاهداً وقاضياً بخلافه. فإنّه من الواضح أنّ الإرادة المتعلّقة بالمراد فيما لو كان غير نفس تحريك العضلات ليست بعينها هي الإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات لأجل

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٧٢ ـ ٨٠.

٢ ـ الحكمة المتعالية ١: ٤٣٦ ـ ٤٣٧، الطلب والإرادة، الإمام الخميني ﷺ: ١٠٩، أنوار الهداية ١: ٦٣.

تحقّق ذلك المراد. فالإرادة المتعلّقة بشرب الماء ليست هي نفس الإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات نحو الإناء الواقع فيه الماء؛ لما قد حقّق في محلّه من عدم إمكان تعلّق إرادة واحدة بمرادين، وكذا لايجوز تعلّق إرادتين بمراد واحد؛ ضرورة أنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، كما قرّر في محلّه[1].

فإذا ثبتت تعدّد الإرادة، فنقول: إنّ الإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات هي التي تكون علّةً تامّة لحركتها، لا لكون الإرادة علّةً لحصول كلّ مراد، بل لأنّه حيث تكون القوىٰ مقهورةً للنفس محكومةً بالنسبة إليها، فلا محالة لا تتعصّىٰ عن إطاعتها، كما أنّه ربّما يعرض بعض تلك القوىٰ ما يمنعه عن الانقياد لها، فربّما تريد تحريكها ومعه لا تتحرّك لثبوت المزاحم.

وبالجملة فالإرادة لا تكون علّةً تامّة بالنسبة إلىٰ كلّ مراد، بل إنّما تكون كذلك فيما لو كان المراد تحريك قوى النفس مع كونها سليمةً عن الآفة وقابلةً للانقياد عنها؛ لما عرفت من عدم التعصّي عنها، وحينئذٍ فلو فرض أنّ النفس أراد تحريكها في الاستقبال فهل الانقياد لها يقتضي التحرّك في الحال أو في الاستقبال؟

والحاصل: أنّ منشأ الحكم بامتناع تعلّق الإرادة بأمر استقبالي هو كون الإرادة علّةً تامّة، وبعدما عرفت من عدم كونها كذلك في جميع الموارد وفي موارد ثبوتها لاينافي كون المراد أمراً استقبالياً كما عرفت، لم يبق وجه لامتناع انفكاك الإرادة عن المراد بعد وضوح إمكان تعلّق الإرادة بما هو كذلك..

منها: أنّ ما ذكره في مقام الجواب عن المتن من أنّه إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة تكون المقدّمات تابعةً لذيها بالنسبة إلى الشوق لا الإرادة، فيرد

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٦: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

عليه ـ مضافاً إلىٰ ما ذكرنا في محلّه من أنّ الشوق ليس من مقدّمات الإرادة[1]؛ لأنّ الإنسان كثيراً ما يريد بعض الأشياء مع عدم الاشتياق إليه أصلاً، بل ربّما ينزجر عنه كمال الانزجار، كشرب الدواء مثلاً ـ أنّه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلّم بالنسبة إلى المقدّمات؛ فإنّها لا تكون مشتاقاً إليها للمريد من حيث المقدّمية أصلاً، فكيف تتبع ذيها في الشوق؟!

هذا، مضافاً إلى أنّه لو لم يكن الشوق في ذي المقدّمة بالغاً إلىٰ حدّ إرادتها ـ كما اعترف به ـ فكيف يمكن بلوغه في المقدّمة إلىٰ حدّ الإرادة مع كونها مرادةً بوصف المقدّمية؟! كما لا يخفىٰ.

هذا بالنسبة إلىٰ ما ذكره في الإرادة التكوينية.

وأمّا ما ذكره في الإرادة التشريعية التي هي محلّ النزاع في المقام.

فيرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ البعث ليس لإيجاد الداعي للمكلّف إلى الفعل، بل لإيجاد موضوع الإطاعة والعصيان ـ أنّ امتناع انفكاك الانبعاث عن البعث الفعلي وإن كان غير قابل للمنع أصلاً إلّا أنّه لو فرض أنّ العبد مبعوث إلىٰ أمر استقبالي ـ كما في المقام ـ فامتناع تخلّف الانبعاث إنّما هو في وقت حضوره.

وبالجملة، فالبعث إلى الأمر الفعلي يمتنع انفكاك الانبعاث الفعلي إليه، وأمّا البعث إلى الأمر الاستقبالي فالانبعاث بالنسبة إليه يلحظ في زمان حضور وقت ذلك الأمر، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم ـ علىٰ ما في التقريرات المنسوبة إليها ـ في مقام امتناع الواجب المعلّق ما ملخّصه: أنّ امتناعه ليس لأجل استحالة تعلّق التكليف بأمر مستقبل، كيف والواجبات الشرعية كلّها من هذا القبيل، ولا لعدم

---

١ ـ الطلب والإرادة، الإمام الخميني ﷺ: ٣٩، أنوار الهداية ١: ٦٣.

إمكان تعلّق الإرادة بأمر مستقبل، فإنّ إمكانه بمكان من الوضوح بحيث لا مجال لإنكاره، بل يستحيل أن لا تتعلّق الإرادة من الملتفت به إذا كان متعلّقاً لغرضه، كما هو واضح، بل امتناعه إنّما هو لكون الأحكام الشرعية إنّما هو علىٰ نهج القضايا الحقيقية، ومعنىٰ كون القضيّة حقيقيّةً هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروضة الوجود موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بمالَه من القيود من غير فرق بين أن يكون الحكم من الموقّتات أو غيرها، غايته أنّ في الموقّتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك.

وحينئذٍ ينبغي أن يسئل ممّن قال بالواجب المعلّق أنّه أيّ خصوصية بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه دون سائر القيود؟

وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم حيث كان وجوب الحج مشروطاً بها ولم يكن وجوب الصوم مشروطاً بالوقت، فإن كان الملاك في الأوّل هو كونها مأخوذاً قيداً للموضوع ومفروض الوجود، فالوقت أيضاً كذلك، بل الأمر فيه أوضح؛ لأنّه لايمكن إلّا أخذه مفروض الوجود؛ لأنّه أمر غير اختياري، وكلّ ما هو كذلك لابدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً لا مطلقاً، وإلّا يلزم تكليف العاجز.

والحاصل: أنّ القول بتقدّم التكليف عليه ـ كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدّم التكليف عليها، كالطهارة والساتر وغير ذلك ـ يستلزم محالاً في محال؛ لأنّه يلزم أوّلاً لزوم تحصيله، كما في تلك القيود، والمفروض عدم إمكان تحصيله، وثانياً تحصيل الحاصل؛ لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

وبالجملة دعوىٰ إمكان الواجب المعلّق في القضايا الشرعية التي تكون

علىٰ نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط. هذه خلاصة ما ذكره المحقّق النائيني علىٰ ما في التقريرات[1].

ويتوجّه عليه ما عرفت سابقاً: من أنّ القيود علىٰ قسمين:

فإنّه قد تتعلّق إرادة المريد بالصلاة في المسجد مثلاً بمعنىٰ كون مراده هو هذا الأمر المقيّد لأجل دخالة القيد في حصول غرضه، فلا محالة يصير بصدد تحصيل مطلوبه حتّىٰ لو لم يكن المسجد موجوداً يريد بناءه حتّىٰ يصلّي فيه أو يأمر ببنائه لذلك.

وقد تتعلّق إرادته بالصلاة علىٰ تقدير تحقّق المسجد بمعنىٰ أنّه لايكون طالباً لأصل الصلاة ومريداً لها لكن علىٰ تقدير وجود المسجد يرىٰ نفسه مجبوراً بالإتيان بها لبعض الجهات، فربّما يتوصّل بأسباب مختلفة ووسائط متعدّدة لأجل عدم تحقّق المسجد لعدم كونه مشتاقاً إلى الصلاة مريداً لها أصلاً ولكن علىٰ تقدير تحقّقه يجبر نفسه على الإتيان بها فيه، ولهذا نظائر كثيرة، فإنّه قد تتعلّق إرادة الإنسان بضيافة صديقه مطلقاً، فإنّه لا محالة يصير بصدد تحصيل مقدّماته حتّىٰ لو لم يكن في بلده يدعوه إليه، وقد تتعلّق إرادته بضيافته علىٰ تقدير مسافرته إلىٰ بلد المضيف ونزوله في منزله وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ففي الصورة الأُولىٰ من المثالين لايكون القيد مفروض الوجود حتّىٰ يكون التكليف متأخّراً عنه وثابتاً علىٰ تقدير وجوده، بل هو من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب لا فوقها لو كان أمراً مقدوراً للمكلّف. كما أنّه لو لم يكن مقدوراً يكون التكليف ثابتاً قبله وإن لم يكن متوجّهاً إليه أصلاً. وهذا هو الفرق بين الاستطاعة في الحجّ والوقت في الصوم.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٨٦ ـ ١٨٩.

وما ذكره من لزوم تحصيل الحاصل، ففيه: أنّه لم يؤخذ مفروض الوجود حتّىٰ يلزم ذلك، كما عرفت.

وبالجملة فإمكان الواجب المعلّق في الشرعيات وإن كانت الأحكام علىٰ نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح؛ لما عرفت من عدم الاستحالة بشيء من الوجوه التي ذكروها.

هذا كلّه فيما لو علم رجوع القيد الواقع في الكلام إلى الهيئة أو المادّة.

حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة

ولو شكّ في رجوع القيد ودار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادّة ولم يكن في اللّفظ ما يقتضي الرجوع إلى أحدهما معيّناً، فقد قيل بترجيح تقييد المادّة وإبقاء إطلاق الهيئة علىٰ حاله؛ لأنّ الإطلاق في جانب الهيئة يكون شمولياً، بخلاف جانب المادّة؛ فإنّ إطلاقها يكون بدلياً، فإنّ قولك: أكرم زيداً إن جاءك، لو كان القيد فيه راجعاً إلى المادّة يكون وجوب الإكرام ثابتاً علىٰ جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، كما أنّه لو رجع إلى الهيئة يكون صرف وجود الإكرام واجباً، وهذا معنى الشمول والبدلية.

والظاهر أنّه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي، يكون الترجيح مع الثاني؛ لأنّ الإطلاق البدلي لايشمل الفردين في حالة واحدة كما لايخفىٰ[1].

أقول: ينبغي أن نتكلّم في مقامين:

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢١٥.

الأوّل: فيما ذكروه في باب المطلق والمقيّد من معنى الإطلاق الشمولي والبدلي.

الثاني: في جريان ذلك في المقام علىٰ تقدير صحّته وعدم جريانه.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فملخّصه أنّ معنى الإطلاق ـ كما حقّق في محلّه ـ عدم كون الكلام مقيّداً بقيد، كما أنّ معنى المقيّد خلافه[١]. وحينئذٍ فإذا تكلّم بكلام مع عدم التقييد بقيد، فيحمل على أنّ مراده هو المطلق؛ لأنّ التكلّم من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المتكلّم كسائر أفعاله الاختيارية، فمع عدم التقييد يحمل على الإطلاق؛ لأنّه لو كان مراده المقيّد، يلزم عليه التقييد بعد كونه فاعلاً مختاراً غير مكره، ومعنى الإطلاق كما عرفت هو عدم التقييد، فإذا قال: أعتق رقبة، ولم يقيّدها بالمؤمنة، فيحمل على أنّ مراده هو طبيعة الرقبة بمعنىٰ أنّ ماله دخلٌ في تحقّق غرضه هي هذه الطبيعة المطلقة المرسلة غير المتقيّدة بقيد أصلاً، وحينئذٍ فما ذكروه من الإطلاق الشمولي[٢] لم يعلم له وجه؛ لأنّه ليس في الإطلاق بما ذكرناه من المعنىٰ شمول أصلاً، فإنّ بين الشمول وبين كون الموضوع هي الطبيعة مع عدم القيد بون بعيد فإنّه فرق بين قوله: أعتق كلّ رقبة، وقوله: أعتق رقبة، فإنّ المطلوب في الأوّل هو ما يشمل جميع الأفراد، بخلاف الثاني؛ فإنّ المطلوب فيه ليس إلّا نفس الطبيعة المرسلة المحمولة على الإطلاق من حيث صدورها من الفاعل المختار غير متقيّدة بقيد لا من حيث دلالة اللّفظ عليه.

---

١ ـ مناهج الوصول ٢: ٣١٣.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٦٢.

وبالجملـة، فليس في الطبيعـة المحمولـة على الإطلاق شمول أصلاً؛ فإنّ لفظ الإنسان لايحكي إلّا عن نفس طبيعتـه، واتّحادها مع الأفـراد فـي الخـارج لايوجب كون اللّفظ موضوعاً بإزائها، فإنّ مسـألـة الوضع غير مسألـة الاتحاد في التحقّق، فحمل لفظ الإنسان علىٰ إطلاقـه لايوجب إلّا أن يكون المراد هي نفس طبيعتـه، لا الشمول لأفراده بعد عدم كون اللّفظ موضوعاً بإزائها.

هذا في الإطلاق الشمولي، وأمّا الإطلاق البدلي: فكذلك، غايـة الأمر أنّ البدليـة تستفاد من دالّ آخر، كالتنوين في قولـه: أكرم عالماً، فإنّ لفظ «العالم» لايدلّ إلّا علىٰ طبيعتـه، والتنوين يدلّ علىٰ وحدتـه، وتفصيل الكلام في محلّـه.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فملخّصـه أنّـه ولو سلّمنا الإطلاق الشمولي بالمعنى الذي ذكروه، فلا نسلّم جريانـه في المقام أصلاً؛ فإنّ مرجـع الإطـلاق الشمولي إلى الاستغراق، ولايعقل تعلّق البعث التأسيسي بطبيعـة واحدة متكرّراً، كما أنّـه لايعقل تعلّق إرادات متعدّدة بمراد واحد؛ لأنّ تشخّص الإرادة إنّـما هـو بالمراد.

وبالجملـة، فمرجع الإطلاق الشـمولي فـي جـانب البـعث إلى الأبـعاث المتعدّدة، ولايمكن أن يكون متعلّقها أمراً واحداً، كما هو المفروض في المقام.

ثمّ إنّـه لو سلّم جريان الإطلاق الشمولي فيما نحن فـيـه، فـما المـرجّـح لإبقائـه علىٰ حالـه وتقييد الإطلاق البدلي؟ بعدما عرفت من أنّ البدليّـة تستفاد من دالّ آخر، كالتنوين في المثال المتقدّم فإنّ قولك: أكرم عالماً، يـحمل عـلى الإطلاق؛ لعدم كون القيد مذكوراً معـه بعد كون المتكلّم فاعلاً مختاراً، وهذا بعينـه موجود في الإطلاق الشمولي، غايـة الأمر أنّ التنوين يدلّ على البدليّـة في القسم الأوّل، فلا ترجيح لتقييد أحد الإطلاقين علىٰ تقييد الآخر أصلاً، كما لايخفىٰ.

الأمر السادس

في الواجب النفسي والغيري

والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في الإرادة المتعلّقة بالأفعال أعمّ من إرادة الفاعل، والأمر.

الثاني: في البعث الصادر منه.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فملخّصه أنّ إرادة الفاعل لا تتعلّق أوّلاً إلّا بما هو محبوب له بالذات ومعشوق له بنفسه، والإرادات المتعلّقة بمقدّمات حصول ذلك المحبوب الأوّلي إنّما هي في طول تلك الإرادة المتعلّقة به، ومتأخرة عنها ومترشّحة منها، لابمعنىٰ كونها علّةً موجدة لها، فإنّ ذلك لايعقل كما مرّ مراراً، بل بمعنىٰ أنّ تعلّق الاشتياق بمراداتها إنّما هو لتحصيل الغرض الأقصىٰ والمطلوب الأوّلي.

وبالجملة، فأكثر الإرادات المتعلّقة بالأفعال الصادرة من البشر بل كلّها إنّما هو لتحصيل ما يكون مراداً بالذات ومشتاقاً إليه بنفسه، وهي اللّذة والاستراحة، كما لايخفىٰ، وكذا يقال في إرادة الآمر بلا فرق بينهما أصلاً.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: الذي هو المقصود بالأصالة في هذا المقام، إذ التقسيم إنّما هو للواجب باعتبار الوجوب، وقد عرفت أنّه لايكون عبارةً عن مجرّد الإرادة المظهرة، بل إنّما هو عبارة عن البعث الصادر من الآمر، فملخّصه: أنّ البعث إلىٰ شيء إن كان للتوصّل إلىٰ حصول ما يكون متعلّقاً للبعث الآخر، وبعبارة اُخرىٰ: كان فوق هذا البعث بعث آخر يكون الغرض منه التوصّل إلىٰ حصول المبعوث إليه بالبعث الأوّلي، فهو واجب غيري، وإن لم يكن الغرض

الباعث الداعي على البعث الوصول إلىٰ مبعوث إليـه ببعث آخر. فالواجب واجب نفسي.

مقتضى الأصل اللفظي في المقام

ثمّ إنّـه لو دار الأمر بينهما وتردّد بـين أن يكـون هـو الواجب النـفسي أو الغيري ولم يكن في البين ما يدلّ علىٰ أحدهما، فقد يقال بأنّ مقتضىٰ الإطلاق هو الحمل على الواجب النفسي؛ لأنّ غيره يحتاج إلىٰ خصوصيـة زائدة، وهي كون المقصود منـه التوصّل إلىٰ شيء آخر، وأمّا النفسيـة فلايزيد علىٰ أصل الوجوب، فالإطلاق يقتضي تعيينـه[1].

وفيـه ما لايخفىٰ من الضعف؛ فـإنّـه لا إشكـال فـي أنّ الواجب النـفسي والغيري قسمان لطبيعـة الواجب، ولايعقل أن يكون أحد الأقسام عين المقسم، بل لابدّ أن يكون لها خصوصيـة زائدة علىٰ أصل المقسم وجوديةً كانت أو عدميةً.

والذي ينبغي أن يقال: إنّـه حيث كانت الحجّـة من قِبَل المولىٰ تامّةً غـير محتاجـة إلىٰ شيء آخر، فهي قاطعـة للعذر بالنسبـة إلى العبد، ويصحّ للـمولى الاحتجاج بها عليـه، فلا محالـة تحتاج إلى الجواب، كما مرّ نظيره في مـبحث دلالـة صيغـة الأمر على الوجوب، فلو قال: ائتني بالماء، وشك في أنّ المقصود هو مجرّد تمكّنـه من الماء أو استعمالـه في الوضوء فتوضّأ، فمجرّد احـتمال أن يكون المقصود استعمالـه في الوضوء، فلم يبق لـه موضوع لفرض التوضّي بماء آخر لايصحّح الاحتجاج بـه على المولىٰ بعد تماميـة الحجّـة من قِبَلـه، بل اللازم تحصيل الماء للمولىٰ. نعم لايثبت بما ذكرنا كون الواجب واجباً نفسياً حتّىٰ يترتّب

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٧ / السطر ١٠، كفاية الأُصول: ١٣٦.

عليــه ما يترتّب علىٰ هذا العنوان، كما لا يخفىٰ.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ التقسيم إلى النفسي والغيري ليس تقسيماً للواجب بـمعنىٰ كون الوجوب أمراً جامعاً بينهما، كيف وقد عرفت أنّ الحروف بتمامها يكون الوضع فيها عامّاً والموضوع لـه خاصّاً، فكيف يمكن أن يكون مدلول الهيئـة أمراً جامعاً بين القسمين؟! بل التقسيم لأجل اختلاف الداعي، بمعنىٰ أنّ الداعي إلى البـعث إلىٰ شيء قد يكون للتوصّل إلىٰ شيء آخر وقد لا يكون، وإلّا فالبعث أمر واحـد لا يختلف في القسمين أصلاً، كما هو الشأن في الوجوب والاستحباب، فإنّهما ليسا من أقسام الطلب والبعث بمعنىٰ أن يكون البعث علىٰ نحوين، بل البعث الصـادر عن إرادة حتمية يقال لـه: الوجوب، كما أنّ البعث الصادر عن إرادة غير حتمية يقال لـه: الاستحباب، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين ذكر فيما لو شكّ في واجب أنّـه نفسي أو غيري ما ملخّصـه بالنسبـة إلى الأصل اللفظي أنّـه لمّا كان الواجب الغـيري وجوبـه مترشّحاً عن وجوب الغير، كان وجوبـه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ نفس غير الواجب يكون وجوده مشروطاً بنفس الواجب الغيري، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيـة للواجب الغـيري، ووجـود الواجب الغـيري مـن المقدّمات الوجوديـة لنفس ذلك الغير.

مثلاً: يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطةً بوجود الوضوء، وحينئذٍ يكون مرجع الشكّ في النـفسية والغـيرية إلىٰ شكّين: أحدهما: الشكّ في تقييد وجوبـه بوجوب الغير، وثانيهما: الشك في تقييد مادّة الغير بـه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ هناك إطلاقاً فـي كـلا طـرفي الغـير والواجب الغيري، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيداً لها، ودليل إيـجاب

الوضوء كذلك لم يقيّد وجوبه بوجوب الصلاة، فلا إشكال في صحّة التمسّك بكلٍّ من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسي ولو كان لأحدهما فقط إطلاق يكفي في إثبات الوجوب النفسي أيضاً؛ لأنّ مثبتات الأُصول اللفظية حجّة[1]. انتهىٰ ملخّص ما في التقريرات المنسوبة إليه.

ولكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّك عرفت فيما تقدّم أنّه لايعقل كون وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذيها بمعنىٰ أن يكون الثاني علّةً موجدة للأوّل، كما هو معنىٰ الترشّح. كما أنّه لايعقل ترشّح الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة من الإرادة المتعلّقة بذيها، وهذا واضح جدّاً.

الوجه الثاني: أنّ ما ذكره من أنّه حيث كان وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذيها، فلا محالة يكون مشروطاً به، محلّ نظر بل منع؛ لأنّه لو سلّم الترشّح والنشو، فلا نسلّم كونه مشروطاً به، بل لايعقل؛ لأنّ معنى الترشّح ـ كما عرفت ـ هو كون المترشّح معلولاً للمترشّح منه، وحينئذٍ فاشتراط المعلول بوجود العلّة إن كان في حال انتفاء المعلول، فبطلانه أظهر من أن يخفىٰ؛ لأنّ الاشتراط وصف وجودي لايعقل عروضه للمعدوم أصلاً، وإن كان في حال وجوده، فانتزاع المعلولية منه إنّما هو في الرتبة المتأخّرة عن الاشتراط، ومن المعلوم خلافه.

الوجه الثالث: أنّ ما ذكره من أنّه يكون وجود الغير مشروطاً بوجود الواجب الغيري بمعنىٰ أنّ المقصود من الغير هو تحقّقه مقيّداً بذلك الواجب الغيري، فلايتمّ على إطلاقه وإن كان في المثال صحيحاً؛ لأنّه لو فرض أنّ المولىٰ أمر بنصب السلّم وشكّ في أنّ وجوبه هل يكون نفسياً أو غيرياً، فإنّه ولو سلّم

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

أنّه بناءً على الغيرية يكون وجوبه مترشّحاً من وجوب الكون على السطح مشروطاً به، ولكن لا نسلّم أنّ المقصود من الأمر بالكون على السطح هو الكون عليه مقيّداً بنصب السلّم، كما كانت الصلاة مشروطةً بالطهارة.

الوجه الرابع: أنّ ما ذكره من كون مثبتات الأُصول اللفظية حجّةً دون الأُصول العمليّة، ليس مبرهناً عليه، بل يكون محلّ شكّ وريبة، وسيجيء إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

هذا كلّه فيما يتعلّق بما ذكره البعض المتقدّم فيما يقتضيه الأُصول اللفظية التي لا مجال معها للأُصول العملية أصلاً.

مقتضى الأصل العملي في المقام

وأمّا بالنسبة إلى الأُصول العمليّة، فذكر للمسألة صوراً ثلاثة:

الصورة الأُولىٰ: ما إذا علم بوجوب كلٍّ من الغير والغيري من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلٍّ من الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريّاً أو نفسيّاً، ففي هذه الصورة يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون من باب الأقلّ والأكثر الارتباطي، وأصالة البراءة نافية للشرطية، فمن هذه الجهة تكون النتيجةُ النفسيةَ، وأمّا من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا أثر لها؛ للعلم بوجوبه علىٰ كلّ حال نفسيّاً كان أو غيريّاً. نعم ربّما يثمر في وحدة العقاب وتعدّده عند تركه لكلٍّ من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

الصورة الثانية: هي الصورة الأُولىٰ ولكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، فحينئذٍ يرجع الشكّ

في غيريّـة الوضوء ونفسيّتـه إلى الشكّ في اشتراطـه بالزوال وعدمـه؛ إذ لو كان واجباً غيريّاً، يكون مشروطاً بالزوال، كالصلاة، وحينئذٍ فمقتضى الأصل العملي هو الاشتراط؛ للشكّ في وجوبـه قبل الزوال، كما أنّ أصالـة البراءة تنفي تـقييد الصلاة بالوضوء، ولا منافاة بين إجراء البراءة لنـفي وجـوبـه قـبل الزوال وبـين إجرائها لنفي قيديّتـه للصلاة، كما لايخفىٰ.

الصورة الثالثـة: ما إذا علم بوجوب ما شكّ في غيريّتـه ولكن شكّ فـي وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة وعلم بوجوب الوضوء ولكن شكّ في كونـه غيريّاً حتّىٰ لايجب؛ لعدم وجوب الصلاة بمقتضى البراءة، أو نفسيّاً حتّىٰ يجب، والأقوىٰ في هذه الصورة وجوب الوضوء؛ لأنّ المقام يكون من التوسّط في التنجيز الذي عليـه يبتني جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطي[١]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: لايخفىٰ أنّ ما ذكره في القسم الأوّل منافٍ لما ذهب إليـه في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطي[٢].

توضيحـه: أنّـه يظهر من الشيخ في الرسائل فـي ذلك المـبحث جـريان البراءة بالنسبـة إلىٰ وجوب الأكثر؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر ينحلّ إلىٰ علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ في وجوب الأكثر؛ لأنّ الأقلّ واجب علىٰ كلّ حال، سواء كان الأكثر واجباً أم لم يكن، غايـة الأمر أنّ وجوبـه في الأوّل غيريّ، وفي الثاني نـفسي، فـيكون وجـوب الأكـثر مـورداً لجـريان البراءة[٣].

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٢ ـ لاحظ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧.

٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

واعترض عليه المحقّق الخراساني في الكفاية بما حاصله: أنّ وجوب الأقلّ علىٰ كلّ تقدير يتوقّف علىٰ تنجّز التكليف علىٰ كلّ تقدير، سواء كان متعلّقاً بالأقلّ أو بالأكثر، فإنّه لو لم يتنجّز التكليف بالأكثر علىٰ تقدير تعلّقه به، لم يجب الإتيان بالأقلّ أيضاً؛ لأنّ وجوبه إنّما يكون بتبع وجوب الأكثر، كما هو واضح. فلو لم يكن الأمر المتعلّق به منجّزاً، لم يلزم الإتيان بالأقلّ أيضاً، فوجوب الإتيان به علىٰ كلّ تقدير يتوقّف علىٰ وجوب الإتيان بالأكثر علىٰ كلّ تقدير، فيلزم من وجوب الأقلّ علىٰ كلّ تقدير عدم وجوبه علىٰ كلّ تقدير، وما يلزم من وجوبه عدمه محال[1].

وأورد عليه المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات ـ بما حاصله: أنّ ذلك مبنيّ علىٰ أن يكون وجوب الأقلّ مقدّميّاً علىٰ تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، فيستقيم حينئذٍ ما أفاده من عدم الانحلال.

ألا ترىٰ أنّه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السلّم أو الصعود على السطح وتردّد وجوب الأوّل بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً متولّداً من وجوب الثاني، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلّم لايوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فإنّ العلم التفصيلي بوجوبه يتوقّف علىٰ وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم الوجوب ـ كما هو لازم الانحلال ـ لايعلم تفصيلاً بوجوب النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً متولّداً من وجوب الصعود، وذلك كلّه واضح، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لما عرفت من أنّ وجوب الأقلّ علىٰ تقدير تولّده من وجوب الأكثر لايكون غيريّاً، فإنّ الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ، ولايمكن أن يجتمع في الأجزاء كلٌّ من الوجوب النفسي والغيري، فحينئذٍ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١٣.

لايكون وجوب الأقلّ علىٰ كلّ تقدير متوقّفاً علىٰ وجوب الأكثر علىٰ تقدير تعلّقه به، فلايكون العلم بوجوبه علىٰ كلّ تقدير متوقّفاً علىٰ شيء آخر، فهو واجب بالوجوب النفسي علىٰ كلّ تقدير، كما هو واضح[1]. انتهى ملخّص ما أفاده من الإيراد الأوّل على الكفاية.

وأنت خبير بأنّ لازم ما ذكره هناك من تسليم عدم الانحلال فيما لو كان وجوب الأقلّ غيريّاً، لا كالأجزاء: عدم جريان البراءة في الصورة الأُولىٰ من المقام بالنسبة إلىٰ تقييد الصلاة بالوضوء؛ لأنّه يعلم إجمالاً بوجوبها إمّا مطلقاً أو مشروطاً بالوضوء، والمفروض عدم انحلال العلم الإجمالي هنا؛ لأنّه لاشكّ في أنّ وجوب الوضوء علىٰ تقدير كونه قيداً للصلاة يكون غيريّاً، وليس كالأجزاء، فمقتضىٰ ما ذكره في مبحث الأقلّ والأكثر عدم جريان البراءة بالنسبة إلىٰ تقييد الصلاة به كما اختاره هنا.

ثمّ إنّه لو قلنا بجريان البراءة بالإضافة إلىٰ هذا التقييد، فلايكون الإتيان بالوضوء لازماً عند العقل؛ لأنّ وجوبه متردّد بين الوجوب الذي يستحقّ العقوبة علىٰ تركه وبين الوجوب الغيري الذي لايكون كذلك، والمفروض عدم حجّة للمولىٰ بالنسبة إلى العقاب، فلايحكم العقل بلزوم إتيانه أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

هذا كلّه بالنسبة إلى الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثانية: فالأمر كما ذكره قدس سره.

وأمّا الصورة الثالثة: فيرد عليها أنّه كيف يمكن اجتماع العلم بوجوب الوضوء علىٰ كلّ تقدير مع الشكّ في وجوب الصلاة؟! لما ذكره المحقّق

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧.

الخراساني اعتراضاً على الشيخ، وقد عرفت أنّه‌ تَبِّرُ قد سلّم الاعتراض في أمثال المقام ممّا يكون الوجوب غيريّاً، لا كالأجزاء، فالواجب في هذه الصورة الإتيان بالصلاة والوضوء معاً.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في كيفيّة الثواب والعقاب الاُخروي

بقي في المقام شيء، وهو: أنّه هل يترتّب العقاب والثواب علىٰ فعل الواجب الغيري وتركه بعد الفراغ عن استحقاق الثواب والعقاب علىٰ فعل الواجب النفسي وتركه؟ وإلّا فالأمر فيه أيضاً مورد إشكال، وينبغي بيان الحال فيه علىٰ نحو الاختصار.

فنقول: لو كان الثواب عبارةً عن الصور البهيّة التي تتمثّل الأعمال الحسنة بتلك الصور، وتصير النفس بها مستعدّةً للكمالات، والعقاب عبارة عن الصور الموحشة التي تتمثّل الأعمال القبيحة بتلك الصور الملازمة للنفس المبتلىٰ بها ويكون لها مدخلية في انحطاط النفس ونقصانها، كما يقول به الأعاظم من الفلاسفة[١]، فلا إشكال في أنّهما من لوازم العمل بحيث يمتنع الانفكاك عنه؛ لأنّهما من الآثار الوضعية للأعمال الحسنة والقبيحة، ولا يعقل الانفكاك بينهما وبين تلك الصور، وحينئذٍ فلا يصحّ التعبير بالاستحقاق بعدما عرفت من استحالة الانفكاك، كما لا يخفىٰ لو كان الثواب عبارة عمّا تدلّ عليه ظواهر

---

١ ـ مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٥، الحكمة المتعالية ٩: ٤ ـ ٥ و٢٩٣ ـ ٢٩٦.

الآيات والأخبار، ولكن قلنا بكونه جعلياً بمعنىٰ أنّه قد جعل للعمل الفلاني مقدار مخصوص من الأجر والثواب، وللعمل الآخر مقدار كذلك من العقوبة، فلا إشكال في صحّة التعبير بالاستحقاق، ولكنّه لايخفىٰ أنّ ذلك إنّما هو بالمقدار الذي دلّ الدليل عليه وقامت الحجّة من قِبَل المولىٰ علىٰ ذلك المقدار، كما لايخفىٰ.

وأمّا لو لم نقل بجعلية الثواب والعقاب، فلا وجه للقول بالاستحقاق أصلاً، فإنّه كيف يمكن أن يستحقّ العبد ـ الذي يكون مملوكاً لمولاه بجميع جهاته خصوصاً إذا أعطاه من النعم الظاهرية والباطنية ما لايحصىٰ ـ علىٰ مولاه شيئاً في مقابل عمله القليل الذي لايقابل بعض تلك النعم فضلاً عن جميعها، كما هو واضح لايخفىٰ.

هذا كلّه في الواجبات النفسية.

في استحقاق الثواب على الواجب الغيري

وأمّا الواجبات الغيرية: فإن قلنا بأنّ الثواب عبارة عمّا يظهر من بعض الفلاسفة، فثبوته في الواجبات الغيرية وعدمه لايكون له كثير ارتباط بالأُصول؛ لأنّه من العلم بالأشياء وحقائقها ولوازمها، كما لايخفىٰ، كما أنّه لو قلنا بالوجه الثاني، فاللازم مراجعة الأدلّة حتّىٰ يظهر أنّه هل يكون الثواب علىٰ فعلها مجعولاً؟ كما ورد في بعض المقدّمات، مثل: ما ورد في الذهاب إلىٰ زيارة قبر الحسين عليه الصلاة والسلام من أنّه لكلّ قدم كذا وكذا من الثواب[١].

---

١ ـ ثواب الأعمال: ١١٦ / ٣١، وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٩، كتاب الحج، أبواب المزار وما يناسبه، الباب ٤١، الحديث ١.

وأمّا بناءً على الوجه الأخير: فلايخفىٰ أنّه لو قلنا بثبوته في الواجبات النفسية ولكن لا نسلّم ترتّبه على الواجبات الغيرية؛ لأنّه لا إشكال في أنّ الثواب والعقاب إنّما يترتّبان على الإطاعة والمعصية، والامتثال والمخالفة، والأمر الغيري بعيد منهما بمراحل؛ لأنّه لايصلح للتحريك والداعوية أصلاً، فإنّ المكلّف إمّا أن يريد امتثال الأمر المتعلّق بذي المقدّمة بمعنىٰ أنّه صار داعياً له ومحرّكاً إلى الإتيان بها، وإمّا أن لايريد الامتثال أصلاً.

فعلى الأوّل يأتي بالمقدّمة بعدما رأى توقّف الإتيان بذي المقدّمة عليها، ولو لم يكن الأمر الغيري متعلّقاً بها أصلاً، فالإتيان بالمقدّمة في هذه الصورة ليس لإطاعة الأمر الغيري وتحريكه المكلّف إلىٰ متعلّقه، بل الإتيان به لتوقّف المطلوب النفسي عليه.

وعلى الثاني لايكون الأمر النفسي بالنسبة إليه داعياً فضلاً عن الأمر الغيري.

وبالجملة فوجود الأمر الغيري وعدمه متساويان في الصورتين، فلايكون له إطاعة حتّىٰ يترتّب علىٰ فعله الثواب وعلىٰ تركه العقاب، كما هو واضح.

وتوهّم: وجود الفرق بنظر العقل بين العبد الذي يأتي بمقدّمات العمل ثمّ يعرضه بعض الموانع عن الإتيان بذي المقدّمة ـ كالموت أو النسيان أو غيرهما من الموانع ـ وبين العبد الذي لايأتي بمقدّمة أصلاً ثمّ يعرض له بعض تلك الموانع ويمنعه عن الإتيان بالمقدّمة وذيها معاً[1].

يدفعه أنّ ثبوت الفرق وإن كان بديهيّاً إلّا أنّه لايوجب الفرق في المقام، فإنّ كلامنا إنّما هو في استحقاق الثواب والعقاب علىٰ فعل الواجب الغيري وتركه

١ ـ نهاية الأُصول: ١٨٦.

بمعنىٰ أنّـه لو منعـه المولىٰ من الثواب بعد الإتيان بـه، عدّ ظالماً وموردًا لتقبيح العقلاء، كمن يمنع من أداء حقّ الغير إليـه، وهذا لا فرق فيـه بين الآتي بالواجب الغيري وتاركـه أصلاً. فإنّـه كيف يستحقّ العبد علىٰ مولاه شيئاً بعدما فرض أنّـه لم يأت بمطلوبـه النفسي أصلاً، كما هو واضح.

نعم يكون بينهما فارق لا من حيث الاستحقاق الذي يكون مورد النزاع في المقام، بل من حيث الممدوحيـة والمذموميّـة عند العقلاء، فإنّ العبد الذي يأتي بمقدّمات الواجب يستحسنـه العقلاء لكونـه منقاداً للمولىٰ مريداً للإتيان بمطلوباتـه وإطاعـة أوامره، كما لا يخفىٰ.

ومن هنا يظهر: أنّـه لا فرق بين ما لو كان العمل متوقّفاً علىٰ مقدّمات كثيرة وبين ما لو لم يكن إلّا متوقّفاً علىٰ بعض المقدّمات، كالحج بالنسبـة إلى الساكنين في البلاد البعيدة والقريبـة من حيث استحقاق المثوبـة علىٰ فعل المقدّمات وعدم الاستحقاق أصلاً.

نعم يمكن أن يقال بازدياد الثواب علىٰ نفس العمل فيما لو كان متوقّفاً علىٰ مقدّمات كثيرة لا ثبوتـه بالنسبـة إلى المقدّمات، كما لا يخفىٰ.

التنبيـه الثاني: الإشكال في الطهارات الثلاث ودفعـه

ثمّ إنّـه ربّما يستشكل في الطهارات الثلاث بوجهين:

الأوّل: أنّـه لاريب في ترتّب الثواب عليها، وفي كونها عبادةً مع أنّ الأمر الغيري لايكون إلّا توصّليّاً ولايترتّب على امتثالـه الثواب(١).

ويردّه: أنّـه لو كان المراد بترتّب الثواب عليها استحقاق المكلّف لـه

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٠ / السطر ١٨.

بالمعنى المتقدّم المتنازع فيه، فلا نسلّم ثبوته فيها بعدما عرفت من أنّ الأمر الغيري لايصلح للداعويّة ولايكون له إطاعة حتّىٰ يترتّب عليه الثواب ويستحقّ علىٰ تركه العقاب.

وإن كان المراد به جعل الثواب على الطهارات الثلاث، فلا إشكال فيه، ولا اختصاص له بها، بل [لها] نظائر في التوصّليات أيضاً، مثل ما جعل من الثواب على الذهاب إلىٰ زيارة قبر الحسين عليه السلام لكلّ قدم كذا وكذا، مع أنّه لا إشكال في كونه توصّليّاً.

الثاني ـ وهو العمدة ـ: أنّه لا إشكال في أنّ الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمةً للصلاة بنحو العبادية، وليس حالها كحال سائر المقدّمات، كالستر والاستقبال وغيرهما في أنّ مطلق وجودها في الخارج قد اعتبرت مقدّمة لها، وحينئذٍ فعباديتها مأخوذة في الرتبة السابقة علىٰ تعلّق الأمر الغيري بها؛ إذ لايكاد يتعلّق إلّا بما يكون مقدّمةً بالحمل الشائع، والمفروض أنّ مقدّميّتها إنّما هو في حال كونها عبادةً، وحينئذٍ فنقول: إن كان المصحّح لعباديتها هو تعلّق الأمر الغيري بها، فيلزم الدور؛ لأنّ تعلّقه بها متوقّف علىٰ كونها مقدّمة الراجعة إلىٰ كونها عبادةً، فلو كانت عباديتها متوقّفة علىٰ تعلّق الأمر الغيري بها يلزم توقّف الشيء علىٰ نفسه، كما هو واضح، وإن كان المصحّح لعباديتها هو تعلّق الأمر النفسي بذواتها، فهو فاسد؛ لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه لايتمّ في خصوص التيمّم؛ لعدم تعلّق الأمر الاستحبابي النفسي به قطعاً.

الثاني: أنّه كيف يمكن اجتماع الأمر الغيري مع الأمر الاستحبابي النفسي علىٰ شيء واحد؟! فمع ثبوت الأوّل ـ كما هو المفروض ـ لايبقىٰ مجال للثاني، كما لايخفىٰ.

الثالث: أنّـه من الواضح أنّـه يصحّ إتيان الطهارات الثلاث بـقصد أمـرها الغيري من دون التفات إلىٰ رجحانها النفسي، بل يكون مغفولاً عنـه بالنسبـة إلىٰ أغلب الناس، فكيف يكون هو المحقّق لعباديتها؟! كما لايخفىٰ.

وأجاب عن الإشكال بعض الأعاظم ـ كما في تقريراتـه ـ بما ملخّصـه أنّـه كما تكون الطهارات الثلاث بوصف عباديتها مقدّمـة للصلاة فكذلك تكون ذواتها مقدّمةً لها أيضاً بمعنىٰ أنّ لها الدخل في إيجاد الصلاة.

وبعبارة اُخرىٰ: الأمر الغيري المتعلّق بها متقرّباً بها إلى اللّٰـه تعالىٰ ينبسط علىٰ أجزاء متعلّقـه كانبساط الأمر النفسي علىٰ أجزاء الواجب، فينحلّ إلىٰ أوامر غيريـة ضمنيـة، وحينئذٍ فتكون ذوات الأفعال في الطهارات الثلاث مـأموراً بـها بالأمر الضمني من ذلك الأمر الغيري، وإذا أتىٰ بها بداعـي ذلك الأمـر الضـمني يتحقّق ما هو المقدّمـة، أعني الأفعال الخارجيـة المتقرّب بها، وبذلك يسقط الأمر الضمني المتوجّـه إلى القيد بعد فرض كونـه توصّليّاً؛ لحصول متعلّقـه قهراً بامتثال الأمر الضمني المتعلّق بذات الفعل[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: يرد عليـه: أنّـه كيف يكون الأمر الغيري مصحّحاً للعباديـة؟! بعدما عرفت من أنّـه لايكون صالحاً للداعويـة أصلاً، فإنّـه لايكون الغرض منـه إلّا مجرّد التوصّل إلىٰ حصول ذي المقدّمـة، فمتعلّقـه لايكون إلّا واجـباً تـوصّليّاً، وعلىٰ تقدير كونـه داعياً فهو إنّما يدعو إلىٰ متعلّقـه؛ لحصول المأمور بـه بـالأمر النفسي، ولايكفي ذلك في العباديّـة، فإشكال لزوم الدور وإن كان يرتفع بما ذكر إلّا أنّ ما هي العمدة في المقام من الإيراد ـ وهو أنّـه كيف يكون الأمر الغـيري مصحّحاً لعباديـة متعلّقـه؟! ـ يبقىٰ علىٰ حالـه.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٧٩.

ومنه يظهر بطلان ما ذكره المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات في مقام تصحيح عباديـة الطهارات الثلاث ـ من أنّ المصحّح لها ليس هو الأمـر الغـيري المتعلّق بها، ولا الأمر النفسي المتعلّق بذواتها، بل الأمر النفسي المـتعلّق بـذي المقدّمـة حيث إنّـه ينبسط على الأجزاء والشرائط. فالمصحّح لعباديـة الوضوء، المشروطـة بـه الصلاة هو المحقّق لعباديـة الفاتحـة التي هي جزء لها[1].

وجـه البطلان: ما ظهر ممّا تقدّم، وهو أنّ الأمر الضمني المتعلّق بالجزء أو الشرط لايكفي في عباديتهما أصلاً لو سلّمنا ذلك بعدما كان المقصود منـه حصول المجموع أو المشروط، كما لايخفىٰ.

التنبيـه الثالث: في منشأ عباديّـة الطهارات

والحقّ في المقام أن يقال: إنّ عباديـة الطهارات الثلاث ليست لأجل الأمر الغيري المتعلّق بها، بل إنّما هو من جهـة قابليتها وصلوحها للـعبادة، كـما هـو المسلّم من الشرع مع الإتيان بها للّـه وبداعي التقرّب إليـه.

توضيحـه: أنّـه لايشترط في عباديـة الأشياء تعلّق الأمر النفسي بها، ولا الأمر الغيري، بل يكفي في صيرورة شيء عبادةً كونـه صالحاً لها مع الإتيان بها بداعي التقرّب، ومن هنا يقال بعدم الفرق بين التيمّم الذي لايكون مورداً لفتوى الأصحاب باستحبابـه النفسي وبين الوضوء والغسل المستحبّين، كما أفتوا بـه، فإنّ مجرّد كونـه منطبقاً عليـه بعض العناوين الحسنـة في حال الإتيان بـه مقدّمـة للصلاة يكفي في صلاحيتها للعبادة في ذلك الحال، ولايشترط تعلّق الأمـر بـه أصلاً. وأمّا في غير ذلك الحال فعدم عباديتـه إمّا لأجل عدم انطباق تلك العناوين

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٨.

الحسنة عليه في غير ذلك الحال أو لمزاحمتها من بعض العناوين الغير الحسنة المخرجة له عن العبادية، كما لايخفىٰ.

والدليل عليه ما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة عند الإتيان بالطهارات الثلاث، فإنّهم لايلتفتون إلى استحبابها النفسي أصلاً.

وما ذكره في الإشكال: من كفاية الإتيان بها بداعي الأمر الغيري المتعلّق بها إن أُريد الإتيان بها كالستر والاستقبال للصلاة بمعنىٰ أنّه كما يكفي تحصيل الستر لأجل الصلاة كذلك يكفي مجرّد الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة.

ففيه: أنّه لايكون بينهما فرق حينئذٍ، فيكون الوضوء باطلاً، مضافاً إلىٰ ما نراه من المتشرّعة من اختلاف نحوي الإتيان بالوضوء وبالستر عندهم، فإنّ في حال الإتيان بالأوّل لهم حالة أُخرىٰ لا توجد عند الإتيان بالثاني.

فظهر أنّ عبادية الطهارات الثلاث إنّما هو لكونها صالحةً للعبادة مع الإتيان بها بداعي القربة من دون توقّف على الأمر النفسي ولا الغيري أصلاً، ولذا نقول كما قالوا: بعبادية التيمّم في حال الإتيان به مقدّمة للصلاة، مع أنّه لايكون متعلّقاً لأمر نفسي، كما ذهبوا إليه، ولا لأمر غيري، كما سنحقّقه من عدم وجوب المقدّمة، فانتظر.

ثمّ إنّ بما ذكرناه في تحقيق عبادية الطهارات الثلاث يرتفع جميع المحذورات المتقدّمة والإيرادات السابقة، فإنّه لايبقىٰ حينئذٍ مجال للإشكال في ترتّب الثواب عليها، فإنّ ترتّبه عليها ليس لأجل تعلّق الأمر الغيري بها، بل لكونها مطلوبةً نفساً وعبادةً ذاتاً، والكلام إنّما هو بعد الفراغ عن ترتّب الثواب على الواجبات النفسية، فلا وجه حينئذٍ للإشكال أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

وكذا يرتفع به محذور الدور، فإنّ الأمر الغيري وإن تعلّق بما تكون عبادةً، إلّا أنّ عباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيري أصلاً، كما ظهر بما حقّقناه لك.

وما ذكره العراقيقدس سره **في دفع محذور الدور**: من كلامـه المتقدّم[1] وإن كان يكفي في دفع ذلك المحذور إلّا أنّـه لايرتفع بـه ما هي العـمدة فـي المـقام مـن الإشكال، وهو أنّـه كيف يمكن أن يكون الأمر الغيري مصحّحاً لعباديـة متعلّقـه؟! كما لايخفىٰ، كما أنّـه بما ذكرنا يرتفع سائر المحذورات. فـإنّك قـد عـرفت أنّ عباديـة التيمّم ليس لأجل تعلّق الأمر النفسي الاستحبابي بـه حتّىٰ يقال بأنّـهم لايقولون بـه، وكذلك لايبقىٰ مجال للإشكال باستحالـة اجتماع الأمر الغيري مع الأمر النفسي علىٰ شيء واحد، فإنّـه قد ظهر بما ذكرنا أنّ المأمور بـه بالأمر الأوّل هو ما يكون متعلّقاً للأمر الثاني بوصف كونـه كـذلك، وبـعبارة اُخـرىٰ: العـبادة المستحبّـة جُعلت مقدّمةً ومتعلّقةً للأمر الغيري، نظير ما إذا نذر الإتـيان بـصلاة الليل مثلاً، فإنّ الوفاء بالنذر وإن كان واجباً إلّا أنّـه لاينافي استحباب صلاة الليل ولايخرجها عنـه إلى الوجوب، بل يجب عليـه الإتيان بها بما أنّها مستحبّـة، كما لايخفىٰ.

وأمّا كفايـة الإتيان بالطهارات بداعي الأمر الغيري المتعلّق بها فقد عرفت ما فيـه من أنّـه لو كان المراد كفايـة الإتيان بها للصلاة، فلا نسلّم صحّتها وكون الإجماع منعقداً عليها؛ لما عرفت من الفرق عند المتشرّعـة في مقام الإتيان بها أو بسائر المقدّمات غير العباديـة.

ثمّ إنّ ما يظهر من بعض: من تصحيح عباديـة الطهارات الثلاث مـع قـطع النظر عن تعلّق الأمر الغيري بها بأنّ الأمر المتعلّق بالصلاة، كما أنّـه يـدعو إلىٰ متعلّقها كذلك لـه نحو داعويـة إلىٰ مقدّماتها، **فعباديـة** الطهارات إنّما هو لاعتبار الإتيان بها بتلك الداعويـة، لا كما ذكره النائيني قدس سره من انبساط الأمر النفسي على

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٧٩.

المقدّمات أيضاً حتّىٰ تكون عباديتها لأجل تعلّق الأمر النفسي الضمني بذواتها[١]، بل نقول: إنّ متعلّق الأمر النفسي هي نفس الصلاة، ولكن لايخلو من الداعوية إلى المقدّمات أيضاً.

والفرق بين الطهارات وغيرها من المقدّمات أنّ المعتبر في صحّتها الإتيان بها بتلك الداعوية، بخلاف سائر المقدّمات، فإنّه لايعتبر في صحّتها هذا المعنىٰ.

نعم لو أتىٰ بها أيضاً بذلك الداعي تصير عبادةً، ويترتّب عليه الثواب، كما هو الشأن في جميع الواجبات التوصّليّة.

فجوابه أظهر من أن يخفىٰ، فإنّه كيف يمكن أن يكون الأمر المتعلّق بالصلاة داعياً إلىٰ مقدّماتها مع ما ثبت من أنّ الأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه، والمفروض عدم كون المقدّمات متعلّقةً للأمر المتعلّق بذيها، كما ذكره المحقّق النائيني قدس سره ودخول التقيّدات في متعلّق الأمر النفسي لايستلزم كون القيود أيضاً كذلك، وحينئذٍ فلا وجه لكون الأمر بذي المقدّمة داعياً إليها أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفىٰ.

فالتحقيق في عبادية الطهارات الثلاث ما ذكرناه لك، وعليه فكلّما توضّأ مثلاً بداعي الأمر الاستحبابي المتعلّق به سواء كان متعلّقاً للأمر الغيري أيضاً ـ كما إذا توضّأ بعد دخول الوقت ـ أو لم يكن ـ كما إذا توضّأ قبل دخوله يكون وضوؤه صحيحاً يجوز الإتيان بجميع الغايات المشروطة بها، كما أنّه لو توضّأ بداعي الأمر الغيري فقط من دون التوجّه إلىٰ عباديته يكون فاسداً مطلقاً قبل الوقت وبعده.

ثمّ إنّه قد أُجيب عن إشكال الطهارات الثلاث وأنّها كيف تكون عبادةً مع

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٨.

كونها متعلّقةً للأمر الغيري بوجوه شتّىٰ بعضها يرجع إلىٰ ما ذكرناه بنحو من التصرّف والتأويل، وبعضها الآخر يظهر بطلانها ممّا ذكرنا في هذا المقام. وعليك بالتأمّل التامّ في كلمات الأعلام ليظهر لك الصحيح عن سقيم المرام. فإنّ المقام من مزالّ الأقدام، فتأمّل جيّداً.

الأمر السابع
ما هو الواجب في باب المقدّمة؟

هل الواجب في باب المقدّمة بناءً علىٰ ثبوت الملازمة هو ذات المقدّمة بلا مدخلية شيء آخر، أو المقدّمة بشرط إرادة المكلّف لذيها عند إتيانها، كما ربّما ينسب إلىٰ صاحب المعالم‌قدس‌سره[1]، أو بشرط قصد التوصّل بها إليه لا مطلقاً، سواء ترتّب عليه ذو المقدّمة في الخارج أم لم يترتّب، كما ربّما نسب ذلك إلى الشيخ الأنصاري‌قدس‌سره[2]، أو بشرط إيصالها إلىٰ ذي المقدّمة وترتّبه عليها في الخارج بحيث إذا ترتّب عليها يكشف عن وقوعها علىٰ صفة الوجوب، كما ذهب إليه صاحب الفصول[3]؟ وجوه وأقوال، ولابدّ من النظر في كلّ واحد منها ليظهر صحّته أو سقمه.

حول ما نسب إلى صاحب المعالم

فنقول: ربّما يورد علىٰ صاحب المعالم:

أوّلاً: بأنّ وجوب المقدّمة تبع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق أو

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ١، كفاية الأُصول: ١٤٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٤٣، مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٩.

٣ ـ الفصول الغرويّة: ٨١ / السطر ٤.

الاشتراط، فكيف يمكن أن يكون وجوب ذي المقدّمة مطلقاً غير مشروط بإرادته ووجوب المقدّمة مشروطاً بإرادته؟

وثانياً: باستحالة أن يكون البعث المتعلّق بشيء مشروطاً بإرادة ذلك الشيء؛ إذ مع تحقّق الإرادة يكون الإتيان بالفعل مسبّباً عنها لا عن البعث، ومع عدم تحقّقها يكون المفروض عدم ثبوته بعد كونه مشروطاً بالإرادة.

ودعوى: أنّ البعث هنا مشروط بإرادة ذي المقدّمة لابإرادة متعلّقه الذي عبارة عنها.

مدفوعة: باستحالة انفكاك إرادة ذي المقدّمة عن الإرادة المتعلّقة بها فمع كونه مشروطاً بها يلزم اللغوية أيضاً بعد عدم انفكاكها عنها، كما لايخفىٰ[1].

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ عبارة المعالم[2] لا تفيد شرطية الإرادة أصلاً، بل مفادها هو ثبوت الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، فلايكون الوجوب مشروطاً بإرادته، بل إنّما هو ثابت في حالها علىٰ نحو القضيّة الحينية لا المشروطة، فلايرد عليه الإشكالان المذكوران.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإيراد الثاني فاسد ولو قلنا بذلك؛ لأنّ كون البعث مشروطاً بإرادة ما يترشّح منه الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بحيث تكون في مرتبة متأخّرة عنها استحالته غير واضح؛ لأنّ البعث إنّما يقع في المرتبة المتقدّمة علىٰ إرادة متعلّقه، وهذا غير معلوم الاستحالة.

مضافاً إلىٰ أنّ هذا الإيراد لايختصّ بخصوص هذا القول، بل يرد علىٰ جميع القائلين بثبوت الملازمة، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٥.

٢ ـ معالم الدين: ٧٤ / السطر ٣.

تحقيق فيما نسب إلى الشيخ الأنصاري﵀

ثمّ إنّ ما نسب إلى الشيخ الأنصاري﵀ من أنّ الملازمـة إنّما هي بين ذي المقدّمـة وبين المقدّمـة التي قصد بها التوصّل إليـه بحيث يكون هذا القول فـي عرض سائر الأقوال في باب المقدّمـة ليست النسبـة إليـه في محلّـه. فإنّ منشأ النسبـة إنّما هو ملاحظـة التقريرات المنسوبـة إليـه، ونحن بعد مـلاحظـة هـذا المقام منها صدراً وذيلاً لم نعرف وجهاً لهذه النسبـة أصلاً؛ فإنّ المقرّر بعد حكايـة عبارة المعالم والإشكال فيها بالوجهين المتقدّمين شرع في أنّـه هل يـعتبر فـي امتثال الأمر الغيري قصد التوصّل بها إلىٰ ذيها أم لا، واختار الأوّل.

ثمّ ذكر في تحقيقـه أنّ الأمر الغيري لايستلزم امتثالاً أصلاً، بل المـقصود منـه مجرّد التوصّل بـه إلى الغير، وقضيّـة ذلك هو قيام الواجب مـقامـه وإن لم يكن المقصود منـه التوصّل بـه إلى الواجب، كما إذا أمر المولىٰ عبده بشراء اللحم من السوق، الموقوف علىٰ تحصيل الثمن، ولكنّ العبد حصّل الثمن لا لأجل شراء اللحم، بل لغرض آخر، ثمّ بدا لـه الامتثال بأمر المولىٰ. فيكفي لـه فـي مـقام المقدّميـة الثمن المذكور من غير إشكال. إنّما الإشكال في المقدّمات العـباديـة التي يجب وقوعها علىٰ قصد القربـة، فهل يصحّ في وقوعها علىٰ جهـة الوجوب أن لايكون الآتي بها قاصداً للإتيان بذيها أم يعتبر؟

ثمّ فرّع عليـه بعض الفروعات، وذكر أنّـه قـد نسب إلى المشـهور عـدم الاعتبار.

ثمّ استند إلىٰ ما يقرّب مرادهم، ثمّ استشكل عليـه بأنّ الإنصاف فساد ذلك الوجـه؛ لأنّ النزاع إنّما هو فيما إذا اُريد الامتثال بالمقدّمـة، وذكر أنّـه لا إشكال

في لزوم قصد عنوان الواجب إذا أُريد الامتثال بـه وإن لم يجب الامتثال[١]، إلىٰ آخر ما ذكره، فإنّ الناظر إلىٰ هذه العبارات يقطع بأنّ النـزاع فـي اعـتبار قـصد التوصّل إلىٰ ذي المقدّمـة وعدمـه إنّما هو فيما إذا أُريد الامتثال بالمقدّمـة، ومعنى الامتثال ـ كما صرّح بـه ـ أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر[٢]، فلاربط لهذا النزاع بالمقام أصلاً، فإنّ الكلام هنا إنّما هو في المـلازمـة وفـي أنّ الأمـر الغيري هل يتعلّق بذات المقدّمـة أو مع قيد آخر.

ولا يـخفىٰ أنّ التـأمّل فـي عـبارة التـقريرات يـعطي أنّ الواجب هـو ذات المقدّمـة، كيف وقد صرّح في جواب المعالم بأنّ وجوب المقدّمـة إنّما يتبع فـي الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، وقد صرّح أيضاً بأنّ الحاكم بالوجوب الغيري ليس إلّا العقل، وليس الملحوظ عنده في عنوان حكمه بـالوجـوب إلّا عـنوان المقدّميـة والموقوف عليـه، وهنا بعض القرائن الأُخر يظهر للناظر المتأمّل.

وكيف كان فمع قطع النظر عن انتساب هذا القول إلى الشيخ قدّس سرّه فلابدّ من النظر فيـه، وأنّـه هل يمكن الذهاب إليـه أم لا؟

فنقول: اعتبار قصد التوصّل في المقدّمـة يمكن علىٰ وجوه:

الأوّل: أن يكون الوجوب الناشئ من حكم العقل بالملازمـة مشروطاً بما إذا قصد التوصّل بها إليـه بمعنىٰ أنّـه في غير هذه الصـورة لا تكـون المـقدّمـة واجبـة.

الثاني: أن يكون الوجوب ثابتاً لها في هذا الحين، والفرق بين الصورتين الفرق بين القضيّـة المشروطـة والحينيـة.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٩.

٢ ـ نفس المصدر: السطر ٢٤.

الثالث: أن يكون قصد التوصّل مأخوذاً في متعلّق الأمر الغيري بمعنىٰ أن يكون قيداً للواجب لا للوجوب، كما في الصورتين المتقدّمتين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: كلّ هذه الاحتمالات فاسدة، بل لايمكن اعتبار قصد التوصّل علىٰ غير وجه الأخير من الصور المتقدّمة.

أمّا الوجه الأوّل: فيرد عليه ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ وجوب المقدّمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها ـ أنّه لايعقل اشتراط الوجوب بخصوص قصد التوصّل الغير المنفكّ عن إرادة متعلّق الوجوب، فيرجع الأمر بالأخرة إلى اشتراط الوجوب بإرادة متعلّقه، فيصير الوجوب مباحاً. كما عرفت فيما أجاب به التقريرات عن عبارة المعالم، بل نقول بأنّ الاستحالة هنا أوضح ممّا يوهمه عبارة المعالم؛ لأنّ الوجوب بناء علىٰ قوله لايكون مشروطاً بإرادة متعلّقه، بل بإرادة ذي المقدّمة المتقدّمة علىٰ إرادة المقدّمة المتعلّقة للوجوب الغيري، وأمّا بناء علىٰ هذا القول يكون الوجوب مشروطاً بإرادة متعلّقه.

ثمّ إنّ هذا الجواب يجري على **الوجه الثاني** أيضاً.

وأمّا الوجه الثالث: الراجع إلى اعتبار قصد التوصّل قيداً للواجب بحيث يجب تحصيله كسائر القيود المعتبرة في الواجب فهو وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلّا بناء علىٰ ما اعتقده صاحب الكفاية من أنّ الإرادة لا تكون من الأُمور الاختيارية[1]، فلايعقل أن تكون متعلّقةً للطلب أصلاً.

ولكن لايخفىٰ فساد هذا الاعتقاد فإنّه يمكن للإنسان أن يوجد القصد المتعلّق ببعض الأشياء، نظير أنّه إذا سافر الإنسان إلىٰ بلد لايريد إقامة عشرة أيّام فيه؛ لعدم كون الإقامة فيها ذا مصلحة له إلّا أنّه يعرض له بعض الأُمور

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٩.

المتفرّعة علىٰ قصدها، فيقصد، فإقامة العشرة وإن لم تكن محبوبةً له بالذات إلّا أنّها تصير محبوبةً بالعرض لمحبوبية تلك الأُمور المتوقّفة علىٰ قصدها، مثل ما إذا كانت الصلاة غير المقصورة محبوبةً له دائماً، فيريد الإقامة لذلك.

وبالجملة، فكون الإرادة من الأُمور غير الاختيارية ممّا لم يعلم له وجه أصلاً، كيف والمعتبر في صحّة العبادات أن يكون الداعي إلى اتيانها قصد التقرّب، فلو لم يكن القصد أمراً اختيارياً، لم يكن وجه لاعتباره فيها، كما لايخفىٰ فهذا الوجه الراجع إلى أخذ قصد التوصّل قيداً للواجب وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلّا أنّه لا دليل علىٰ إثباته، كما سيأتي وجهه عند التكلّم في مقام الإثبات إن شاء اللّٰه تعالىٰ، فانتظر.

هذا كلّه فيما يتعلّق باعتبار قصد التوصّل في وجوب المقدّمة.

القول في المقدّمة الموصلة

حول ما نسب إلىٰ صاحب الفصول

وأمّا اعتبار الإيصال إليه ـ كما يظهر من صاحب الفصول[1] ـ فإن كان هذا القيد شرطاً للوجوب بمعنىٰ أنّه لايجب المقدّمة إلّا مع الإيصال المتوقّف علىٰ تحقّق ذيها الراجع إلى أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو بعد الإتيان بذيها، المتوقّف عليها، فاستحالته أظهر من أن يخفىٰ، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

والظاهر أنّه لايقول به صاحب الفصول قدس‌سره بل مراده قدس‌سره إنّما هو اعتبار هذا القيد في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً للوجوب، بل قيداً للواجب بحيث

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨١ / السطر ٤.

يجب تحصيلـه.

وقد أُورد عليـه بوجوه من الإيراد:

منها: أنّـه يلزم الدور بناء عليـه، وتقريبـه: أنّـه لا إشكال في تـوقّف ذي المقدّمـة عليها؛ لأنّ المفروض كونها مقدّمةً لـه، فلو كان الإيصال مأخوذاً فيها، يلزم توقّف المقدّمـة عليها أيضاً؛ لأنّ حصول القيد متوقّف عليها بلا إشكال، وهذا هو الدور محضاً[١].

والجواب أنّ ما يتوقّف ذوالمقدّمـة عـليـه هـو ذات المـقدّمـة؛ لأنّـه لا مدخليـة للإيصال في مقدّميتها، بل إنّما هو مأخوذ في متعلّق الواجب، وما يتوقّف علىٰ ذي المقدّمـة هو الإيصال لا ذات المقدّمـة، فالموقوف علىٰ ذي المـقدّمـة لايتوقّف هو عليها، بل يتوقّف علىٰ ذاتها، كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

منها: لزوم التسلسل، وتقريبـه أن يقال: إنّ المقدّمـة حينئذٍ تكون مركّبةً من أمرين: أحدهما: الذات، والآخر: قيد التوصّل، فتكون الذات مـقدّمـة لحـصول المقدّمـة المركّبـة، كما هو الشأن في جميع أجزاء المركّب.

مثلاً: لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاة مقدّمةً، والسـير المـوصل إلى الحج مقدّمـة، فذات الوضوء والسير يكون مـقدّمةً للـوضوء المـوصل والسـير الموصل، وحينئذٍ فيعتبر قيد الإيصال فيـه أيضاً، فيلزم التسلسل[٢].

والجواب: أنّ مدخليـة قيد الإيـصال إنّـما هـو فـي تـعلّق الوجـوب إلى المقدّمـة بمعنىٰ أنّـه لايتعلّق الوجوب بها إلّا مع ذلك القيد لابدونـه، لا أن يكون القيد دخيلاً في مقدّميـة المقدّمـة وتوقّف ذيها عليها، وحينئذٍ فليس هنا إلّا ذات

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٩٠.

٢ ـ نفس المصدر.

المقدّمـة وقيد الإيصال، والأُولىٰ لايتعلّق بها الوجوب إلّا مع انضمام الثاني إليـه، فمن أين يلزم التسلسل؟ كما هو واضح.

منها: أنّـه يلزم أن يكون ذو المقدّمـة متعلّقاً للوجوب النفسي وللـوجوب الغيري، بل للوجوبات الغيريـة المتعدّدة حسب تعدّد المقدّمات.

أمّا تعلّق الوجوب النفسي إليـه: فلأنّـه المفروض.

وأمّا تعلّق الوجوب الغيري: فلأنّـه لا إشكال في أنّ تحقّق قـيد الإيـصال موقوف علىٰ ذي المقدّمـة، فيتعلّق بها الوجوب الغيري أيضاً[١].

والجواب: أنّ توقّف عنوان الإيصال علىٰ ذي المقدّمـة وإن كان مسلّماً إلّا أنّ تعلّق الأمر الغيري إليها ممنوع بعد أنّـه يعتبر عند القائل بهذا القول الإيصال إلىٰ ذي المقدّمـة، ومن المعلوم امـتناع أن يكـون الشـيء مـوصلاً إلىٰ نـفسـه، والإيصال إلى المقدّمـة الموصولـة لم يكن معتبراً عند القائل أصلاً.

وبالجملـة، فلو كان المراد تعلّق الأمر الغيري بذي المقدّمـة من دون قيد، فهو ممنوع عند القائل بعد اعتباره في متعلّق الأمر الغيري قيد الإيصال، كما هو واضح.

وإن كان المراد تعلّقـه بـه مع هذا القيد، فالإيصال إلى المقدّمـة الموصلـة غير مقصود لـه، والإيصال إلىٰ نفسها لايعقل، فكيف يلزم تعلّق الأمر الغيري بل الأوامر الغيريـة بذي المقدّمـة؟!

منها: ما أُورد عليـه في الكفايـة من أنّ القول بالمقدّمـة الموصلـة يستلزم إنكار وجوب المقدّمـة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خـصوص العـلّـة التامّـة في خصوص الواجبات التوليديـة.

---

١ ـ نهايـة الأصول: ١٩٥.

أمّا الاختصاص بالأُولىٰ: فلأنّه لايعقل ترتّب الممكن علىٰ غير علّته التامّة ووجوده بدونها.

وأمّا الاختصاص بالثانية ـ مع أنّ وجود كلّ ممكن بدون علّته التامّة مستحيل ـ أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء العلّة التامّة، وهي لا تكاد تتّصف بالوجوب؛ لعدم كونها من الأُمور الاختيارية، وإلّا لتسلسل.

وبالجملة، فالإيصال إنّما هو في خصوص الواجبات التوليدية، وأمّا في غيرها فمع اجتماع جميع الأجزاء يمكن أن لايقع لتوسّط الإرادة والاختيار، كما هو واضح(١).

والجواب: أنّ مراده ﷺ بالإيصال ليس ما يترتّب عليه ذوالمقدّمة قهراً حتّىٰ يورد عليه بما ذكر، بل مراده منه هو ترتّب الفعل عليه ولو بواسطة أو وسائط بمعنىٰ أنّ مطلق المقدّمة لايتعلّق به الوجوب، بل بالمقدّمة التي يتعقّبها الإتيان بذي المقدّمة، سواء كانت علّةً تامّة لحصوله قهراً أم لم تكن.

هذا مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ الإرادة من الأُمور الاختيارية التي يمكن أن يتعلّق بها الطلب والبعث، كيف ولو قلنا باستحالة تعلّق الطلب بها، فلا تكون متعلّقةً للأمر الغيري حتّىٰ بناء علىٰ وجوب مطلق المقدّمة، فمن أين يلزم الإرادة التي هي من أجزاء العلّة التامّة، كما هو واضح.

منها: ما أُورد عليه في الكفاية أيضاً، وحاصله أنّه لو كان معتبراً فيه الترتّب، لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان بها من دون انتظار لترتّب الواجب عليها مع أنّ الطلب لايكاد يسقط إلّا بالموافقة أو بالمخالفة أو بارتفاع موضوع

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٥ ـ ١٤٦.

التكليف، ولايكون الإتيان بالمقدّمة بالضرورة من هذه الأُمور غير الموافقة[١].

والجواب: أنّا نمنع السقوط بمجرّد الإتيان بذات المقدّمة؛ لأنّ القائل يقول بأنّ سقوطه متوقّف علىٰ ضميمة قيده إليه، فلايسقط إلّا بعد الإتيان بذي المقدّمة، كما أنّ الأمر بالصلاة لايسقط إلّا مع الإتيان بجزئه الأخير أيضاً، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فانقدح من جميع ما ذُكر أنّه لايلزم محال من الأخذ بأحد الأقوال الثلاثة الواقعة في مقابل القول بوجوب مطلق المقدّمة في مقام الثبوت بناء على أن يكون القيد الزائد دخيلاً في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً له، كما عرفت.

ما أفاده المحقّق الحائري والعراقي في المقام

ثمّ إنّه لو سلّمنا استلزام كلام الفصول للمحاذير المتقدّمة، فلايدفعها ما ذكره بعض من الأعاظم في تقريب كلامه وتوجيه مرامه بحيث لايورد عليه بشيء حيث قال قدس سره في كتابه المسمّىٰ بالدّرر ما ملخّصه: أنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به بمعنىٰ أنّ الآمر بعد تصوّر المقدّمات بأجمعها يريدها بذواتها، لأنّها بتلك الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها، لايريدها جزماً؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها، فالإرادة لا تتعلّق بها بنحو الإطلاق حتّىٰ تشمل حال انفكاكها عن باقي المقدّمات.

ثمّ قال: وهذا الذي ذكرنا مساوق للوجدان، ولايرد عليه ما ورد على

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٦.

القول باعتبار الإيصال قيداً وإن اتّحد معـه في الأثر[١].

ونظير هذا ما يظهر من التقريرات المنسوبـة إلى العراقـيتَيِّئُ حـيث قـال المقرّر ما ملخّصـه: إنّ الواجب ليس مـطلق المـقدّمـة ولا خـصوص المـقدّمـة المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدّمـة في ظرف الإيصال علىٰ نحو القضيـة الحينيـة، وبعبارة أُخرىٰ: الواجب هي الحصّـة التـوأمـة مـع سـائر المـقدّمات الملازم لوجود ذيها.

وتوضيحـه أن يقال: حـيث إنّ الغـرض مـن وجـوب المـقدّمـة ليس إلّا التوصّل إلىٰ ذي المقدّمـة، ومـن الواضـح أنّ هـذا إنّـما يـترتّب عـلىٰ مـجموع المقدّمات، لا كلّ واحد علىٰ سبيل الاستقلال وإن كان كلّ واحد منها يتوقّف عليـه المطلوب الأصلي إلّا أنّ المحبوبيـة إنّـما يـتعلّق بـه مـع انـضمامـه إلىٰ سـائر المقدّمات، ونتيجـة ذلك هو تعلّق أمر غيري واحد بـمجموع المـقدّمات بـحيث ينبسط علىٰ كلّ واحد منها كانبساط الوجوب في الواجب النفسي علىٰ أجزائـه، وكما أنّ متعلّق الأمر النفسي الضمني في الواجبات النفسيـة إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا مطلقاً ولا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء إليـه، بل الحـصّـة المـقارنـة لباقي الأجزاء، فكذلك الأمر هنا بلا تفاوت[٢]. انتهىٰ ملخّص موضع الحاجـة من كلامـه.

ولكن لايخفىٰ أنّ المحذورات المتقدّمـة لو سلّم لا تدفع بما ذكره المحقّقان المتقدّمان؛ لأنّ لحاظ الإيصال إمّا أن يكون دخيلاً في المطلوب ويوجب تضييقاً بالنسبـة إليـه، فهذا بعينـه ما ذكره صاحب الفصول، وإمّا أن لايكون كذلك، فهذا

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٩.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٨٩ / السطر ١٠.

بعينـه القول بوجوب مطلق المقدّمـة، وأخذه علىٰ نحو القضيـة الحينيـة لايزيد علىٰ أخذه مطلقاً؛ لأنّ معناها هو أنّ ترتّب الحكم على الموضوع لايقيّد بوقت دون وقت، وذكر الحين إنّما هو لتعريف الموضوع والإشارة إليـه من دون مدخليـة لـه في ترتّب الحكم أصلاً، مثل أن يقال: كلّ من كان في الدار فهو عالم مثلاً، فـإنّ الكون في الدار إنّما اُخذ عنواناً مشيراً إلى الموضوع ومعرّفاً لـه لا لكونـه دخيلاً في ثبوت المحمول.

ومن هنا يظهر بطلان ما تقدّم من التقريرات، مضافاً إلى أنّـه كـيف يـمكن الجمع بين أخذ الإيصال بنحو القضيـة الحينيـة التي عرفت عدم الفرق بينها وبين القضيّـة المطلقـة من حيث إطلاق الموضوع أصلاً وبين كون متعلّق الأمر الغيري هي الحصّـة المقارنـة لباقي المـقدّمات المـلازم لوجـود ذيـها مـع أنّ الطـبيعـة المطلقـة لا تصير حصّةً إلّا بانضمام بعض القيودات إليها، كما هو أظـهر مـن أن يخفىٰ.

وغايـة ما يمكن أن يقال في تقريب كلام الفصول أن يقال: حيث إنّ الغرض من وجوب المقدّمـة وغايتـه ليس إلّا التوصّل إلى المطلوب الأصلي ففي متعلّقـه نحو من التضيّق من ناحيـة علّتـه الغائيـة لا أن يكون مقيّداً بـه ولا أن يكون مطلقاً بالنسبـة إليـه، كما هو الشأن في سائر الأشياء بالنسبـة إلى العلل الغائيـة لهـا ولكن لايخفىٰ أنّ هذا يرجع إلى التـقييد لمـا سـنذكره مـن أنّ جـميع الحـيثيات التعليليـة ترجع إلى الجهات التقييديـة، فانتظر.

وانقدح من جميع ما ذكرنا أنّـه لو قلنا باستلزام كلام الفصول للمحذورات المتقدّمـة من الدور والتسلسل وغيرهما لما يجديـه التوجيـه بما ذكر أصلاً.

هذا، ولكن قد عرفت أنّ شيئاً من الإيرادات غير وارد عليـه أصلاً.

هذا كلّـه في مقام الثبوت.

في الدليل العقلي على المقدّمة الموصلة

وأمّا مقام الإثبات: فقد استدلّ صاحب الفصول بوجوه أسدّها وأمتنها هو الوجه الأخير.

قال في بيانه: حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصّل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبةً إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ مَنْ يريد شيئاً لمجرّد حصول شيء آخر لايريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه علىٰ وجه المطلوب منوطاً بحصوله[1].

وأجاب عنه في الكفاية أوّلاً: بمنع كون المطلوب بالمقدّمة التوصّل بها إلى الواجب، بل مطلوبيتها لأجل عدم التمكّن من التوصّل بدونها، كيف ولايكون التوصّل من آثارها إلّا في بعض المقدّمات.

وثانياً: بأنّه لو سلّم كون المطلوب بالمقدّمة ذلك ولكن لا نسلّم مدخليّة الغاية في مطلوبيّة ذيها؛ لأنّ صريح الوجدان يقضي بأنّ ما أُريد لأجل غاية وتجرّد عنها بسبب عدم حصول بعض ما لَه دخل في تحقّقها يقع علىٰ ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف وإلّا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدّمة لوقوعه علىٰ نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

وهو كما ترىٰ، ضرورة أنّ الغاية لا تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية علىٰ ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلّا يلزم أن تكون مطلوبةً بطلبه، كسائر قيوده، فلايكون وقوعه علىٰ هذه الصفة

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨٦ / السطر ٢٢.

منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعلّ منشأ توهّمه الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية[١]. انتهىٰ ملخّص موضع الحاجة من كلامه.

وفي كلٍّ من الجوابين نظر بل منع.

أمّا الأوّل: فلأنّ من الواضح البديهي أنّ مطلوبية المقدّمة إنّما هو للتوصّل بها إلىٰ ذيها؛ لأنّ المفروض أنّها مطلوبة بتبع الغير ولأجله فتعلّق الطلب بها لاينشأ إلّا لكونها يتوصّل بها إلى المطلوب الأصلي.

والدليل عليه أنّه لاينقطع السؤال عن تعلّق الوجوب بها بـ «لِمَ» إلّا بعد الجواب بأنّها مطلوبة للتوصّل إليه، وإلّا فمجرّد التوقّف مع قطع النظر عن ترتّب ذي المقدّمة عليها لايكفي في انقطاع السؤال، كما يظهر بمراجعة الوجدان السليم.

وما ذكره من أنّ التوصّل ليس من آثارها، فيدفعه أنّك عرفت فيما سبق أنّ المراد بكلمة الموصل ليس خصوص العلّة التامّة، كما ربّما يوهمه الجمود علىٰ ظاهرها، بل المراد به ترتّب ذي المقدّمة عليها والإتيان به بعدها.

وأمّا الثاني: فلايخفىٰ أنّ إرادة شيء لأجل غاية ترجع إلى إرادته مقيّداً بها، كما هو واضح، ضرورة أنّ العقل لايحكم بحكم إلّا مع تشخيص موضوعه بجميع جهاته وحيثياته التي لها مدخليّة في الحكم، وإذا حكم بحكم لموضوع من جهة خاصّة وحيثية مخصوصة فيستحيل أن يصرف حكمه عن تلك الجهة والحيثية، ويسري إلىٰ ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحيثية التي تكون دخيلاً في ترتّب الحكم أو إلىٰ بعض الجهات الأُخر المغايرة لهذه الجهة،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٩ ـ ١٥٠.

فإذا سلّم أنّ مطلوبية المقدّمة إنّما هو للتوصّل بها إلىٰ ذيها، كما هو المفروض في الجواب الثاني، فلا محالة تكون المطلوبية واقعةً على المقدّمة بتلك الحيثية، وإلّا فذاتها مطلقاً ولو مع بعض الحيثيات الأُخر لايتعلّق بها طلب أصلاً.

وما اشتهر في الألسن من الفرق بين الجهات التعليلية والتقييدية بكون الثانية دخيلاً في الموضوع وقيداً له دون الأُولىٰ، ليس بصحيح، فإنّ جميع الجهات التعليلية راجعة إلى الجهات التقييدية؛ لما عرفت من استحالة أن يصرف العقل حكمه الثابت لموضوع عنه إلىٰ غيره، وهذا بمكان من الوضوح.

وانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لو قلنا بالملازمة، فالواجب متابعة صاحب الفصول ﷺ والأخذ بقوله الراجع إلىٰ ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين الوجوب المتعلّق بخصوص المقدّمات الموصلة، وقد عرفت أنّه لايرد عليه شيء ممّا أوردها القوم عليه.

وعلىٰ تقدير تسليم الورود، فلايدفعه التوجيه بلحاظ الإيصال، كما عرفت من الدّرر، أو بالحصّة التوأمة كما عرفت من التقريرات، إلّا أنّ الكلام في أصل ثبوت الملازمة، وسيجيء ما هو الحقّ في بابها، فانتظر.

في ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

قد يقال ـ كما قيل ـ بأنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقّف علىٰ تركها فعل واجب أهمّ، كالصلاة التي يتوقّف علىٰ تركها فعل الإزالة التي هي واجبة، وتكون أهمّ من فعل الصلاة بناءً على أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر، كما سيأتي تحقيقه في مبحث الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ فإنّه بناءً علىٰ هذا القول لايكون الترك مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرّماً، فتكون فاسدةً، بل الواجب هو الترك الموصل إلىٰ فعل الضدّ

الواجب. والمحرّم إنّما هو نقيض هذا الترك الخاصّ الذي يقارن مع الفعل تارةً، ومع الترك المجرّد أُخرىٰ. ومن المعلوم أنّـه لايسري الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المتقارنين، وحينئذٍ فـلايكون الفـعل مـحرّماً حـتّىٰ يكـون فاسداً[١].

مناقشــة الشيخ الأنصاري في الثمرة

وربّما أُورد علىٰ تفريع هذه الثمرة ـ كما في التقريرات المنسوبـة إلى الشيخ الأنصاريّ ـ بما حاصلـه أنّ فعل الضـدّ وإن لم يكـن نـقيضاً للـترك الواجب مقدّمـة بناءً على المقدّمـة الموصلـة إلّا أنّـه لازم لما هو من أفراد النقيض حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ، وهو أعمّ من الفعل والترك المجرّد. وهذا يكفي في إثبات الحرمـة، وإلّا لم يكن الفعل محرّماً ولو بناء على القـول بـوجوب مـطلق المقدّمـة؛ لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لأنّـه أمر وجودي، ونقيض الترك إنّما هو رفعـه، ورفع الترك الذي هو أمر عدمي لايمكن أن يتّحد مع الفعل الذي هو أمر وجودي. فكما أنّ مجرّد الملازمـة بين نقيض الترك والفعل يكفي فـي اتّـصافـه بالحرمـة فكذلك تكفي في المقام، غايـة الأمر أنّ مصداق النقيض للـترك إنّـما ينحصر في الفعل فقط. وأمّا نقيض الترك الخاصّ فلـه مصداقان، وذلك لايوجب تفاوتاً بينهما فيما نحن بصدده، كما لايخفىٰ[٢].

وأجاب عن الإيراد المحقّقُ الخراساني في الكفايـة حـيث قـال: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأوّل لايكون إلّا مقارناً لما هو النقيض

---

١ ـ الفصول الغرويّـة: ٩٨ / السطر ٦، كفايـة الأُصول: ١٥٠ ـ ١٥١.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٧٨ / السطر ٢٦.

من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرّد اُخرىٰ، ولايكاد تسري حرمة الشيء إلىٰ ما يلازمه فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم لابدّ أن لايكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر علىٰ خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبّر جيّداً[١]. انتهىٰ.

والتحقيق أن يقال: إنّه لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه الذي هو أمر عدمي وقلنا بأنّ وجوب الشيء إنّما يقتضي حرمة النقيض فقط، فلا إشكال في أنّ الفعل لايصير محرّماً حتّىٰ بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لأنّ نقيض الترك المطلق رفعه الذي هو عبارة عن ترك الترك، فالحرمة إنّما يتعلّق بهذا، ومن المعلوم عدم اتّحاده مع الفعل أصلاً؛ لأنّه يستحيل أن يتّحد الحيثية العدمية مع الحيثية الثبوتية الراجعة إلىٰ حيثية طرد العدم، فيمتنع أن يكون النور عين عدم الظلمة، وغير ذلك من الأمثلة.

ومجرّد الملازمة بينهما لايوجب سراية الحكم من النقيض إلىٰ ما يلازم معه، وهو الفعل، بل غايته أن لايكون الفعل محكوماً بحكم يخالف حكم النقيض، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

ولو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو كون الشيء مرفوعاً به، فنقيض الأمر الوجودي رفعه الذي عبارة عن الأمر العدمي، ونقيض الأمر العدمي الأمرُ الوجودي لارتفاعه به، وقلنا بأنّ الحرمة تتعلّق بنفس النقيض، فلا إشكال في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥١ ـ ١٥٢.

حرمة الفعل بناء علىٰ أن يكون الواجب هو الترك المطلق؛ لأنّ الفعل حينئذٍ يكون نقيضاً له، لا أن يكون ملازماً لما هو النقيض لارتفاع الترك بمجرّد الفعل، وأمّا بناء على القول بالمقدّمة الموصلة وأنّ الواجب هو الترك الموصل، فلايكون الفعل بنفسه نقيضاً للترك الخاصّ، فلايتّصف بالحرمة، لا لأنّ الفعل لايكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الخاصّ المجامع معه تارة ومع الترك المجرّد أُخرىٰ، كما يظهر من الكفاية في العبارة المتقدّمة، وذلك لأنّ المقارنة ممنوعة، فإنّ معناها كما في سائر الموارد يرجع إلى إمكان الانفكاك، ومن المعلوم استحالته في المقام، فإنّه مع وجود الفعل لايمكن أن لايكون معه رفع الترك الخاصّ، ومع عدمه لايكون هنا شيء حتّىٰ يقال بانفكاك النقيض عنه، كما أنّ انطباق الإنسان علىٰ زيد وصدقه عليه يتوقّف علىٰ وجوده، وإلّا فمع عدمه لايصدق عليه أصلاً، فمجرّد ذلك لايوجب أن يقال بأنّ الإنسان مقارن لزيد، كما هو واضح، بل لأجل أنّ المفروض عدم سراية الحكم من النقيض إلىٰ شيء آخر.

ولو قلنا بأنّ مجرّد المعاندة والمنافرة يكفي في حرمة الشيء لأنّ النقيض عبارة عمّا يعاند الشيء بحيث لايمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، أو قلنا بأنّ مجرّد انطباق النقيض علىٰ شيء يكفي في اتصافه بالحرمة وإن لم يتّحد معه، فلا إشكال في حرمة الفعل على القولين، كما هو واضح لايخفىٰ.

مناقشة العلمين: الأصفهاني والعراقي

ثمّ إنّه اعترض بعض المحقّقين في شرحه على الكفاية علىٰ تفريع الثمرة بما حاصله: أنّ المراد بالمقدّمة الموصلة إمّا العلّة التامّة أو المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذيها.

فالمقدّمة الموصلة على الأوّل: ترك الصلاة ووجود الإرادة، ومن الواضح أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلّا فليس لهما بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد، حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة، ومن الواضح تحقّقهما عند إيجاد الصلاة، بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

وأمّا على الثاني: فالمقدّمة هو الترك الخاصّ، وحيث إنّ الخصوصية ثبوتية، فالترك الخاصّ لا رفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، ونقيض الخصوصية عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه، ومن الواضح اقتران الفعل بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في ظرف الترك، كما هو واضح، فافهم واغتنم[1]. انتهىٰ.

ونظير هذا يظهر من تقريرات بعض الأعاظم حيث قال ما ملخّصه: الحقّ اندفاع ما أُورد على الشيخ‌ﷺ في المقام؛ لأنّ المقدّمة المتقيّدة بالإيصال تنحلّ إلىٰ ذات وخصوصية، ووحدتها في عالم الموضوعية ليست إلّا أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم؛ لامتناع أن يكون مورد الحكم في مثل المقام واحداً حقيقيّاً مع اختلاف الذات والتقيّد في المقولة، ونتيجة الانحلال هو عروض الحكم على الأُمور المتكثّرة، ومن شأنها تكثّر نقيضها بلا حاجة إلىٰ تصوّر جامع بينها كي يستشكل في المقام بعدم معقولية كون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض، إلّا أنّ لازم تعدّد نقيض الواجب هو مبغوضية أوّل نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلايبقىٰ موضوع

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٥٠ ـ ١٥١.

لمبغوضيــة غيره.

ففي المثال المعروف إذا كان الشخص الآتي بالصلاة مريداً للإزالــة فــي فرض عدم إتيانـه بالصلاة، فأوّل نقيض لمتعلّق الوجوب الغيري هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضةً، فتبطل.

وأمّا إذا كان الشخص الآتي بالصلاة غير مريد للإزالـة علىٰ تـقدير عـدم الإتيان بالصلاة، فأوّل نـقيض للـواجب هـو عـدم إرادة الإزالــة، فـيكون هـو المبغوض، ولا تصل النوبـة إلىٰ مبغوضيــة الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيري بعصيانـه بترك إرادة الإزالـة، فتبقى الصلاة مع محبوبيّتها، فـلا وجــه لبـطلانها[١]. انـتهىٰ ملخّص ما في التقريرات.

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ الانحلال والتعدّد إنّما هو في الواقع ومع قطع النظر عن كونهما موضوعاً لحكم واحد وإرادة واحدة، فإنّـه يصحّ أن يقال بأنّ نقيضهما مجموع النقيضين، بمعنىٰ أنّـه لايكون للمجموع نقيض واحد؛ لأنّـه ليس إلّا أمراً اعتبارياً، بل هما شيئان، ولهما نقيضان. وأمّا مع ملاحظـة تعلّق حكم واحد بهما ـ كما هو المفروض في المقام ـ فمن الواضح كونهما شيئاً واحداً بهذا الاعتبار؛ إذ لايعقل أن يتعلّق الحكم الواحد والإرادة الواحدة بالشيئين بوصف كونهما كـذلك من دون اعتبار الوحدة بينهما.

وما ذكره في التقريرات: من أن الوحدة ناشئـة عن وحدة الحكم.

ففيــه: أنّ الأمر بالعكس؛ إذا الوحدة إنّما هو قبل تعلّق الحكم وبلحاظـه؛ لما عرفت من أنّ تشخّص الإرادة بالمراد، ومع تعدّده لايعقل وحدتها، فالحقّ في المقام ما ذكرنا من دوران الأمر مدار مفهوم النقيض ومعناه، أنّ نقيض الحكم هل

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

يتعلّق بالنقيض أو بالأعم ممّا ينطبق عليه؟ كما حقّقناه، فراجع.

الأمر الثامن

في الواجب الأصلي والتبعي

قال في الفصول: الأصلي ما فُهم وجوبه بخطاب مستقلّ، أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره، والتبعي بخلافه، وهو ما فُهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلّاً، كما في المفاهيم، والمراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي فيعمّ اللفظي وغيره[1]. انتهىٰ.

وظاهره كما ترىٰ أنّ هذا التقسيم إنّما هو بحسب مقام الدلالة والإثبات، لابحسب مقام الثبوت، ولكن استظهر المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية كون التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في الواقع ومقام الثبوت.

قال: حيث إنّه يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلّاً للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيّاً أو غيريّاً، واُخرىٰ متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمةً لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته[2].

هذا، ولكن يرد عليه أنّ مقتضى التقسيم وجعل الأصلي بالمعنى المذكور أن يكون التبعي عبارةً عمّا لم تتعلّق به إرادة مستقلّة لأجل عدم الالتفات إليه تفصيلاً، سواء كانت إرادته تبعاً لإرادة غيره المراد نفساً والمطلوب كذلك أم لم يكن كذلك، فالتخصيص بالاُولىٰ يوجب خروج الثاني عن التقسيم، وعدم دخوله

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨٢ / السطر ٧.

٢ ـ كفاية الاُصول: ١٥٢.

لا في الأصلي ولا في التبعي، كما لايخفىٰ.

ويظهر من بعض المحقّقين في حاشيته على الكفاية معنىٰ آخر، وهو: أنّ للواجب وجوداً ووجوباً بالنسبة إلىٰ مقدّمته جهتان من العلّية إحداهما العلّية الغائية حيث إنّ المقدّمة إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيها، فإنّه مراد لا لمراد آخر، والثانية العلّية الفاعلية، وهي أنّ إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة مقدّمته، ومنها تنشأ وتترشّح عليها الإرادة.

والجهة الأُولىٰ مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعيّة، ووجه الانفكاك بين الجهتين أنّ ذات الواجب النفسي حيث إنّه مترتّب على الواجب الغيري، فهي الغاية الحقيقيّة، لكنّه ما لم يجب لا تجب المقدّمة، فوجوب المقدّمة معلول خارجاً، لوجوب ذيها، ومتأخّر عنه رتبةً، إلّا أنّ الغرض منه ترتّب ذيها عليها[1]. انتهىٰ موضع الحاجة.

ولكن لايخفىٰ أنّ إرادة المقدّمة لايعقل أن تكون معلولةً لإرادة ذيها، بمعنىٰ صدورها عنها وترشّحها عنها كترشّح المعلول من العلّة؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة قد توجد مع عدم تعلّقها بالمقدّمة لأجل عدم التوجّه إلى المقدّمة أو إلىٰ مقدّميتها، ومن المعلوم أنّ الإرادة إنّما هو بعد التوجّه؛ لما حقّق في محلّه من أنّ تصوّر المراد والتوجّه إليه من مبادئ الإرادة[2]، بل مقدّم علىٰ جميعها، فكيف يمكن أن تتعلّق بما لايكون متوجّهاً إليه، وتعلّق الإرادة علىٰ فرض التوجّه لا محالة لايفيد في تصحيح المعلولية مطلقاً.

والحقّ كما عرفت مراراً أنّ إرادة المقدّمة كإرادة ذيها تحصل بفعّالية

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٢ ـ الحكمة المتعالية ٤: ١١٤، و ٦: ٣٤٢.

النفس وموجدة بفاعليتها، غاية الأمر أنّ الفائدة المترتّبة عليها ليست إلّا حصول ما هو مطلوب بالذات، بخلاف المراد الأوّلي والمطلوب الأقصىٰ، كما لايخفىٰ.

والإنصاف أنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الأصالية والتبعية في مقام الإثبات، كما عرفت من صاحب الفصول ﷺ، لابحسب مقام الواقع والثبوت، كما لايخفىٰ.

حول الأصل عند الشكّ في الأصليّة والتبعيّة

ثمّ إنّه ذكر في الكفاية أنّه إذا كان الواجب التبعي ما لم تتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعيّ، فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعيّ، ويترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأُمور عدمية.

نعم لو كان التبعي أمراً وجوديّاً خاصّاً غير متقوّم بعدمي وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم[١].

وذكر **المحقّق المحشّي**: أنّه إن كان مناط التبعيّة عدم تفصيلية القصد والإرادة، فالتبعية موافقة للأصل؛ للشك في أنّ الإرادة ملتفت إليها أم لا، والأصل عدمه، وإن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة أُخرىٰ وترشّحها منها، فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ المترشّح من إرادة أُخرىٰ، ونشوها منها أمر وجودي مسبوق بالعدم، وليس الاستقلال في الإرادة علىٰ هذا أمراً وجوديّاً، بل هو عدم نشوها عن إرادة أُخرىٰ، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إليها، فإنّه

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٣.

أمر وجودي، كما عرفت[1]. انتهىٰ.

ولكن لايخفىٰ: أنّـه لو قلنا بأنّ مناط التبعيّـة عدم تعلّق إرادة مستقلّـة بـه، كما ذهب إليـه صاحب الكفايـة، فلا تكون التبعيّـة موافقةً للأصل؛ إذ ليست هي عبارة عن نفس عدم تعلّق إرادة مستقلّـة بـه علىٰ نحو السلب التـحصيلي حـتّىٰ تكون مسبوقةً بالعدم، فإنّ السلب التحصيلي يصدق مع انتفاء المـوضوع أيـضاً، وهو لاينطبق على المقام أصلاً؛ لأنّ الواجب التبعي هو ما كـان مـتعلّقاً للإرادة، غايـة الأمر أنّـه لا تكون إرادتـه تفصيليّةً؛ فهو ـ أي السلب ـ إمّا مأخوذ فيـه علىٰ نحو السلب العدولي، أو الموجبـة سالبـة المحمول، وعلى التقديرين لا تكـون موافقـة للأصل، واستصحاب بقاء العدم المأخوذ صفـة لاينتج في إثبات ثـبوتها لهذه الإرادة المتعلّقـة بالواجب، كما في استصحاب عدم القرشيـة الغير الجاري على التحقيق، كما أنّـه لو قلنا بأنّ مناط التبعيـة هو نشو الإرادة من إرادة اُخرىٰ وترشّحها منها، كما اختاره المحقّق المحشّي في عـبارتـه المـتقدّمـة، لا تكـون الأصليـة موافقةً للأصل؛ لأنّ عدم ترشّح الإرادة من إرادة اُخرىٰ لايكون مأخوذاً فيها علىٰ نحو السلب التحصيلي الصادق مع انتفاء الموضوع بـل العـدولي، ولا تكون مع هذا موافقةً للأصل، بعين التقريب المتقدّم.

فالتحقيق: أنّـه بناء عليهما لا تكون شيء من التبعيّـة والأصليـة موافـقةً للأصل، فالواجب الرجوع إلى الاُصول العمليّـة، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ نهايـة الدرايـة ٢: ١٥٨.

الأمر التاسع

ثمرة مسألة مقدّمة الواجب

قد عرفت أنّ ثمرة المسألة الأُصولية هو أن تكون نتيجتها صالحةً للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، وهنا أيضاً كذلك؛ فإنّ ثمرة القول بالملازمة إنّما هو استكشاف وجوب المقدّمة فيما قام الدليل علىٰ وجوب ذيها.

ولكنّه قد أُورد علىٰ ذلك بأنّ هذا الحكم الفرعي ليس له أثر عملي؛ لأنّ العقل حاكم بلابدّية الإتيان به بعد فرض كونه مقدّمةً وإن لم نقل بالملازمة.

وأجاب عنه في تقريرات بعض الأعاظمﷺ: بأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي بعد حكم العقل بلابدّية الإتيان بالمقدّمة، إلّا أنّ تطبيق كبريات أُخر مستفادة من محالّها عليها تتحقّق الثمرة، فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة يمكن تحقّق التقرّب بقصد أمرها، فتتحقّق بذلك التوسعة في باب التقرّب. وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعل له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات ولم يأت بذيها، يكون ضامناً للشخص المأمور أُجرة المقدّمات بعد فرض كون الآمر بالفعل آمراً بمقدّماته.

قال: وقد ظهر بذلك أنّ الثمرة العملية لمسألة وجوب مقدّمة الواجب إنّما تتحقّق بضمّ نتيجتها إلىٰ كبريات أُخر منقّحة في مواردها[1]. انتهىٰ ملخّص ما في التقريرات.

ولكن لايخفىٰ أنّ الأمر المقدّمي والواجب الغيري لايصلح للداعوية حتّىٰ يمكن التقرّب به، بل كما عرفت سابقاً أنّ الواجبات الغيرية كلّها توصّلية. كما

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٩٧.

لايخفىٰ.

وأمّا استحقاق أُجرة المقدّمات علىٰ تقدير كون الأمر بذيها أمراً بـها فـيرد عليـه ـ مضافاً إلى أنّـه منافٍ لما اختاره مـن ثـبوت المـلازمـة بـالنسـبـة إلىٰ خصوص المقدّمـة الموصلـة بالمعنى الذي نقلناه عنـه سابقاً لا مطلق المقدّمـة ـ أنّ استحقاق الأُجرة إنّما هو فيما إذا كان الباعث لـه على الإتيان بالمأمور بـه هو الأمر المتعلّق بها، لأغراضـه النفسانيـة الأُخر، وفـي المـقام ليس كـذلك، فـإنّ الإتيان بالمقدّمـة ليس مسبّباً عن إتيان وجوبها، كيف ولو لم نقل بالوجوب يأتي بها أيضاً، بل الداعي لـه هو الأمر المتعلّق بذيها، لا لأنّ أمره يدعو إلىٰ غير ما تعلّق بـه أيضاً، بل لأنّ المقصود من إتيانها إنّما هو للـتوصّل إلىٰ ذيـها، ومـجرّد هـذا لايصحّح استحقاق الأُجرة، كما لايخفىٰ، فالإنصاف أنّـه لا ثمرة مهمّـة مـترتّبـة علىٰ وجوب المقدّمـة، كما يظهر علىٰ مَنْ تأمّل فيما جعلوه ثمرةً للمقام.

الأمر العاشر

في الأصل عند الشكّ في الملازمـة

لايخفىٰ أنّـه ليس في نفس محلّ البحث ـ وهي الملازمـة وعدمها ـ أصل يوافق أحد الطرفين، فإنّ المـلازمـة وعـدمها ليست لهـا حـالـة سـابقـة؛ لأنّ الملازمـة وعدمها أزليّـة.

نعم نفس وجوب المقدّمـة يكون مسبوقاً بالعدم حيث إنّـه حادث بحدوث وجوب ذيها، فالأصل عدم وجوبها إلّا أنّك عرفت أنّـه لايـترتّب عـلىٰ وجـوب المقدّمـة ثمرة عمليـة أصلاً حتّىٰ ترتفع بالأصل إلّا أنّـه قد أورد عـليـه بـوجـه آخر، وهو لزوم التفكيك بين الوجوبين.

وأجاب عنـه في الكفايـة بأنّـه لاينافي الملازمـة بين الواقعين، وإنّما ينافي

الملازمة بين الفعلين. نعم لو كانت الدعوىٰ هي الملازمة المطلقة حتّىٰ في المرتبة الفعلية، لما صحّ التمسّك بالأصل[1].

أقول: لايخفىٰ أنّه لو قلنا بالثاني ـ كما هو ظاهر القائلين بالملازمة ـ لصحّ التمسّك بالأصل أيضاً، فإنّ جريان الأصل إنّما هو في مقام الشكّ في الملازمة، ومجرّد احتمالها لاينافي جريان الأصل، بل المانع من جريانه إحرازها، كما هو واضح.

القول في أدلّة القائلين بالملازمة

ذكر في الكفاية ـ بعد الاعتراض على الأفاضل المتصدّين لإقامة البرهان على الملازمة بأنّه ما أتىٰ منهم بواحد خالٍ عن الخلل ـ أنّ الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث إنّه أقوىٰ شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجُعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: ادخل السوق واشتر اللحم، مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها إرادة أُخرىٰ بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنّه يكون مقدّمة له، كما لايخفىٰ[2]. انتهىٰ موضع الحاجة.

واستدلّ في التقريرات على الملازمة بأنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينيّة إمكاناً وامتناعاً ووجوداً وعدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينية

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٦.

٢ ـ نفس المصدر: ١٥٦ ـ ١٥٧.

به أمكن تعلّق التشريعية به، وكلّ ما استحال تعلّق الأُولى استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعية، وهكذا كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينية عند تحقّقه من نفس المريد يكون مورداً للتشريعية عند صدوره من غير المريد، ومن الواضح أنّ المريد لفعل بإرادة تكوينيّة تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته وإن كان غافلاً عن مقدّميتها لذلك الفعل، ولازم ذلك بمقتضى التبعيّة المتقدّمة أن يكون تعلّق الإرادة التشريعية من الآمر بفعل مستلزماً لتعلّق الإرادة التشريعيّة التبعيّة بمقدّمات ذلك الفعل[1]. انتهىٰ موضع الحاجة.

أقول: لايخفىٰ أنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في غير محلّه، فإنّه إذا أراد الشخص الإتيان بفعل بنفسه، فلا محالة تتعلّق إرادة أُخرىٰ بإتيان المقدّمات؛ لأنّ المفروض استحالة الإتيان به بدونها، وهو إنّما يريد أن يأتي به بنفسه ولا محالة يريد المقدّمات، لا نقول بأنّ إرادته للمقدّمات معلولة لإرادة ذلك الفعل مترشّحة عنها صادرة عنها قهراً، فإنّ ذلك باطل، كما مرّ مراراً، بل نقول: كما تتوقّف إرادة الفعل علىٰ مبادئها، كذلك تتوقّف إرادة مقدّماته علىٰ سنخ مبادئ إرادة الفعل، غاية الأمر أنّ محبوبيّة الفعل وتعلّق الاشتياق إليه إنّما هو لنفسه، ومحبوبيّة المقدّمات إنّما هو للوصول إليه.

هذا في الإرادة التكوينية.

وأمّا الإرادة التشريعية: فحيث إنّ المطلوب فيها صدور المراد من الغير، فلااستحالة في عدم تعلّق الإرادة بالمقدّمات، وامتناع تحقّقه بدونها إنّما يوجب أن تتعلّق إرادة الأمر بها أيضاً، فلايلزم بل لا وجه له أصلاً؛ لأنّك عرفت عدم الفرق بين إرادة الفعل وإرادة المقدّمات في توقّف كلٍّ منهما علىٰ مبادئها، ومن

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٩٩ / السطر ١٣.

المعلوم عدم تحقّق المبادئ بالنسبة إلى المقدّمات في الإرادة التشريعيّة، فإنّ من جملتها التصديق بفائدتها، والحال أنّه لا فائدة لها بالنسبة إلى الأمر حتّىٰ يريد صدورها من الغير، فإنّ المأمور إذا أراد الامتثال فلا محالة يأتي بالمقدّمات وإن لم تكن مورداً لإرادة الآمر، وإذا لم يكن قاصداً لامتثال الأمر بالفعل فتعلّق الإرادة بالمقدّمات لغو غير مؤثّر.

نعم لو قلنا بترشّح إرادتها من إرادته بحيث لا تتوقّف إرادة المقدّمات علىٰ مبادٍ أصلاً، لكان لما ذكر وجه؛ لأنّ العلّة يترتّب عليها المعلول قهراً إلّا أنّك عرفت أنّ هذا الكلام بمكان من البطلان، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه استدلّ أبو الحسن البصري[١] لثبوت الملازمة بما يرد عليه ـ مضافاً إلى النقض بالمتلازمين في الوجود إذا وجب أحدهما دون الآخر ـ ما أورد عليه في الكفاية[٢]، فراجعها.

تذنيب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعي وغيرهما

ثمّ إنّه قد يفصّل بين السبب وغيره وتقدّم الكلام فيه سابقاً، فراجع.

كما أنّه قد يفصّل بين الشرط الشرعي وغيره، ويقال بالوجوب في الأوّل دون غيره؛ نظراً إلى أنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادةً[٣].

---

١ ـ المعتمد: ٩٥، راجع مناهج الوصول ١: ٤١٣، الهامش ٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٣ ـ بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٥٥ / السطر ١، كفاية الأُصول: ١٥٩، شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٩٠ / السطر ٢١.

ومدّعاه في غير الشرط الشرعي حقّ، وأمّا الشرط الشرعي فيرد على الاستدلال لوجوبه بما ذكر: أنّه إن كان المراد توقّف الشرطية علىٰ تعلّق الوجوب، ففيه: أنّ من الواضح أنّ الوجوب لايتعلّق إلّا بما هو شرط واقعاً، فالحكم متأخّر عن الواقع، لا أنّ الواقع متوقّف عليه.

وإن أراد أنّه بدون الوجوب لا نستكشف الشرطية؛ لأنّ الشرط الشرعي ليس كالشرائط العقلية والعادية المعلومة، بل هو محتاج إلىٰ دلالة الدليل عليه، فالوجوب كاشف عن شرطيته، ففيه: أنّ الوجوب الغيري لايمكن أن يكون كاشفاً، فإنّ الملازمة إن كانت بين إرادة الفعل وإرادة مقدّماته، فالإرادة التبعية بالمقدّمات متوقّفة على إحراز مقدّميتها حتّىٰ يحكم العقل بتعلّق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذيها، وكذلك لو كانت الملازمة العقلية بين البعث المتعلّق بالفعل والبعث المتعلّق بالمقدّمات، فإنّ حكم العقل بتعلّق البعث بها تبعاً لبعث ذيها متوقّف على إحراز مقدّميتها، وبدونه كيف يحكم بتعلّق البعث بها.

فظهر أنّ طريق إحراز الشرط منحصر بالأمر النفسي المتعلّق بالفعل المقيّد ببعض القيود كمثل قوله: «صلِّ مع الطهارة» وأمّا الأمر الغيري الذي يكون الحاكم به العقل، ومن المعلوم توقّف حكمه على إحراز موضوعه، كما هو واضح، فلايمكن أن يكون كاشفاً، كما عرفت، فتأمّل جيّداً.

تتميم: في مقدّمة المستحب والمكروه والحرام

لايخفىٰ أنّ جميع ما ذكر في مقدّمة الواجب يجري في مقدّمة المستحبّ طابق النعل بالنعل، وحيث إنّك عرفت أنّ الأقوىٰ في الأُولىٰ عدم ثبوت الملازمة كما حقّقناه، فالحكم في الثانية أيضاً كذلك بلا تفاوت، كما هو واضح.

ثمّ إنّه هل تكون مقدّمة الحرام كمقدّمة الواجب، فتكون محرّمةً مطلقاً،

أو لا تكون حراماً كذلك، أو يفصّل بين المقدّمات التي تكون من قبيل الأسباب التوليديّة فتحرم، وبين غيره فلا تحرم، أو بين المقدّمة الموصلة وغيرها، أو بين ما قصد التوصّل به إلى الحرام وغيره؟ وجوه يظهر ثالثها من المحقّق الخراساني في الكفاية.

وحاصل ما ذكر في وجهه وجود الفرق بين مقدّمات الواجب وبين مقدّمات الحرام، فإنّه حيث يكون المطلوب في الأوّل وجود المراد، وهو متوقّف عليها، فلا محالة تتعلّق بها الإرادة، وأمّا المطلوب في الثاني ترك الشيء، وهو لايتوقّف علىٰ ترك جميع المقدّمات بحيث لو أتىٰ بواحد منها لما كان متمكّناً من الترك، فإنّه يتمكّن منه ولو أتىٰ بجميع المقدّمات، لتوسط الإرادة بينها وبينه، وهي لايمكن أن يتعلّق بها الطلب بعثاً أو زجراً، لعدم كونها من الأُمور الاختياريّة.

نعم لو كان الفعل بحيث لم يتمكّن من تركه بعد الإتيان ببعض المقدّمات؛ لعدم توسط الإرادة بينها وبينه، تكون تلك المقدّمة المترتّبة عليها الفعل قهراً محرّمة دون سائر المقدّمات[1]. انتهىٰ ملخّص ما أفاده في الكفاية.

ولكن لايخفىٰ أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو وجد في الأفعال الخارجية شيء منها تكون الإرادة متوسطة بينها وبين المقدّمات بحيث يكون الموجد للفعل والمؤثّر فيه نفس الإرادة من دون توقّف علىٰ حصول شيء آخر بعدها مع أنّا لم نظفر بمثل هذا الفعل، فإنّ جميع الأفعال الاختيارية يكون الجزء الأخير لحصولها غير الإرادة بمعنى أنّه لايترتّب عليها الفعل بمجرّدها من دون توسيط بعض الأفعال الأُخر أيضاً، فإن تحقّق الشرب في الخارج يتوقّف ـ بعد تعلّق الإرادة به ـ علىٰ مثل تحريك العضلات، ونحو الإناء الموجود فيه الماء مثلاً

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٩ ـ ١٦٠.

وأخذه باليد وجعله محاذياً للفم وإلقائه فيه، وبعد تحقّق جميع هذه المقدّمات يتوقّف على إعمال الآلات المعدّة لبلعه الذي عبارة عن الشرب.

وبالجملة: فجميع الأفعال الاختيارية إنّما يتوقّف بعد تعلّق الإرادة بها علىٰ بعض الأُمور الجزئية التي يؤثّر في حصولها، فلا فرق بينها وبين الأفعال التوليدية أصلاً، فإنّ الإرادة لا مدخلية لها في التأثير في حصول الفعل، كيف وهي من الأُمور التجرّدية التي يمتنع أن تؤثّر في المادّيات بحيث كانت مفيضةً لها، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه ذكر في الدّرر أنّ العناوين المحرّمة علىٰ ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار.

ثانيهما: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً بحيث لو صدر من غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولىٰ، فعلى الأوّل علّة الحرام هي المقدّمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة، بل هي علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثاني تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

ثمّ ذكر أنّ المراجعة إلى الوجدان تقضي بتحقّق الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة العلّة التامّة له، وفي القسم الثاني لمّا كانت العلّة التامّة مركّبة من الأجزاء الخارجية ومن الإرادة، ولايصحّ استناد الترك إلّا إلىٰ عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات، فلايتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمة أصلاً[١]. انتهىٰ موضع الحاجة من ملخّص كلامه.

وأنت خبير: بأنّه لو كان المبغوض عبارةً عن الفعل الصادر عن إرادة واختيار، فالإرادة لها مدخلية في نفس الحرام، لا أن تكون من أجزاء العلّة

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٣٠ ـ ١٣٢.

التامّة، فإنّ المحرّم هو الفعل الإراديّ بما أنّه إراديّ، فلابدّ من ملاحظة مقدّمات هذا العنوان المقيّد، وليست الإرادة من جملتها، فلا فرق بين هذا القسم والقسم الأوّل أصلاً، فلابدّ أن تكون إحدى المقدّمات علىٰ سبيل التخيير محرّمةً إلّا مع وجود باقي الأجزاء، وانحصار الاختيار في واحدة منها، فتحرم شخصاً كالقسم الأوّل.

والتحقيق أنّه لو قلنا بالملازمة في مقدّمة الواجب، فالتحريم ـ الذي عبارة عن الزجر عن المحرّم ـ إنّما يختصّ بالمقدّمة الأخيرة التي يترتّب عليها ذوها من دون فصل في جميع الأفعال؛ إذ قد عرفت أنّه لايوجد في الأفعال الخارجية فعل توسّطت الإرادة بينه وبين مقدّماته بأن تكون هي المؤثّر في تحقّقه.

هذا، مضافاً إلىٰ ما عرفت فيما تقدّم من أنّ الإرادة أيضاً قابلة لتعلّق التكليف بها؛ لكونها من الأُمور الاختياريّة، ولكن هذا كلّه إنّما هو علىٰ تقدير القول بالملازمة في مقدّمات الواجب، ولكن قد عرفت سابقاً أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

هذا تمام الكلام في مبحث المقدّمة.

الفصل الخامس

في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه

وتنقيح البحث فيه يستدعي تقديم اُمور:

الأمر الأوّل: هل هذه المسألة اُصوليّة أم لا؟

ذكر في التقريرات (المحقّق النائيني) أنّه لا إشكال في كون المسألة من المسائل الاُصوليّة؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، وكذا في عدم كونها من المباحث اللفظية؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر في العنوان الأعمّ من اللفظي واللبّي المستكشف من الإجماع ونحوه، وذكر أيضاً أنّ المراد من الاقتضاء في العنوان الأعمّ من كونه علىٰ نحو العينيّة أو التضمّن أو الالتزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ لكلٍّ وجهاً بل قائلاً[1].

أقول: أمّا كون المسألة من المسائل الاُصوليّة: فقد ذكرنا في مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الاستحباب أنّ نظائر هذه المسألة من المسائل

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٠١.

اللغوية، لأنّه لا فرق بين النزاع في مدلول لفظ «الصعيد» الوارد في آية التيمّم[١] أنّه هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض مثلاً، وبين النزاع في مدلول الأمر مثلاً من حيث دلالته على الوجوب، وكذا من حيث دلالته على النهي عن الضدّ، كما لايخفىٰ.

بل نقول: إنّ كثيراً من المسائل اللغوية تكون من المسائل الأُصولية، وذكر بعضها في الأُصول إنّما هو لشدّة الاحتياج به، كما لايخفىٰ.

وأمّا كونها من المباحث العقلية: فلايخفىٰ أنّ الجمع بينها وبين تفسير الاقتضاء بما يعمّ العينيّة والجزئيّة اللّتين هما من الدلالات اللفظية عندهم وإن كان يمكن المناقشة في الثاني كالجمع بين المتضادّين.

الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

ثمّ تفسير الاقتضاء ـ الذي هو عبارة عن التأثير والسببية ـ بما يعمّهما تفسير بارد، ولا مناسبة بين معناه الحقيقي وبين هذا المعنى أصلاً.

فالأولىٰ في التعبير عن عنوان النزاع ـ بعد إسقاط القول بالعينية وبالجزئية لكونهما ممّا لا إشكال في بطلانهما ـ أن يقال: هل الأمر بالشيء يلازم النهي عن ضدّه أم لا؟ غاية الأمر أنّ عمدة النزاع في الملازمة ينشأ من توقّف الشيء علىٰ ترك ضدّه بأن يكون ترك الضدّ مقدّمةً لفعل الضدّ الآخر، فتصير المسألة من صغريات مبحث المقدّمة، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّ المراد بالضدّ أعمّ من الضدّ الخاصّ، فيشمل الضدّ العامّ الذي بمعنى النقيض أيضاً.

---

١ ـ النساء (٤): ٤٣، المائدة (٥): ٦.

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضدّ مطلقاً، أو لايستلزم كذلك، أو يستلزم بالنسبة إلى الضدّ العامّ دون الخاصّ؟ وجوه بل أقوال.

الأمر الثالث: المهمّ من الأقوال في المسألة

وحيث إنّ العمدة في استدلال القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ إنّما هو إثبات المقدّمية بين ترك الضدّ ووجود الضدّ الآخر، فلابأس بالإشارة إلىٰ ما هو الحقّ في هذا الباب.

وليعلم أوّلاً أنّ إثبات الاقتضاء في الضدّ الخاصّ لايتوقّف علىٰ مجرّد إثبات المقدّمية، بل بعد ثبوت ذلك يتوقّف على القول بالملازمة في مقدّمة الواجب وإثبات كونها واجبةً بعد وجوب ذيها، ثمّ بعد ذلك على إثبات أنّ وجوب الترك ملازم لحرمة الفعل، وهذا يرجع إلى إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ أيضاً.

الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق المقدّميّة

فتحصّل أنّ القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ يتوقّف على اُمور:

الأوّل: كون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر.

الثاني: القول بالملازمة.

الثالث: القول بالاقتضاء في الضدّ العامّ أيضاً.

ولايخفىٰ أنّ هذه المقدّمات الثلاث كلّها محلّ منع، أمّا الثانية: فقد عرفت ما هو الحقّ فيها في مسألة مقدّمة الواجب، فراجع، وأمّا الأخير: فسيجيء، والعمدة هي الاُولىٰ.

فنقول: حكي عن بعض: ثبوت المقدّمية من الجانبين، وعن بعض آخر: ثبوت المقدّمية بالنسبة إلىٰ ترك الضدّ، وعن ثالث: عكس ذلك، وعن رابع: التفصيل بين الضدّ الموجود، فيتوقّف علىٰ رفعه وجود الضدّ الآخر، وبين الضدّ المعدوم، فلايتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر، وعن خامس: إنكار المقدّمية مطلقاً[١]!

إنكار المحقّق الخراساني المقدّميّة مطلقاً

ثمّ إنّ من القائلين بالقول الخامس المنكرين للمقدّمية: المحقّق الخراساني في الكفاية، بل يظهر من بعض عباراته كون الشيء وترك ضدّه في رتبة واحدة حيث قال في مقام الجواب عن توهّم المقدّمية: إنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة، كان أحد العينين مع ما هو نقيض الآخر وبديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لايخفىٰ[٢].

هذا، وأنت خبير بأنّ مجرّد أن يكون بينهما كمال الملائمة لايقتضي ثبوت التقارن، كيف ومن الواضح أن يكون بين المعلول وعدم العلّة كمال الملائمة، مع أنّ فرض التقارن بينهما يقتضي كون المعلول مع العلّة أيضاً كذلك؛ لأنّ النقيضين في رتبة واحدة بلا إشكال، كما صرّح به في الكفاية بعد هذه العبارة.

ويمكن توجيه هذا الكلام بأنّه كما يصدق على الضدّ ما يكون ذلك من

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٧٢ / السطر ١٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٦١.

أفراده حقيقـة بالحمل الشائع الذاتي الذي مرجعـه إلىٰ كون المصداق داخلاً في حقيقـة المحمول، كذلك يصدق عليـه عدم الضدّ الآخر بالحمل الشائع العرضي الذي يرجع إلىٰ ثبوت المحمول لـه بالعرض، فالشيء الواحد يكـون مـصداقـاً لشيء بالذات ولشيء آخر بالعرض، فيستلزم ذلك كون المتصادقين فـي رتـبـة واحدة؛ لأنّ المفروض كون المصداق لهما شيئاً واحداً، كما هو واضح.

ولكن لايخفىٰ أنّ حمل العدم علىٰ الوجود ليس حملاً حقيقيّاً راجـعاً إلى كون ذلك الوجود واجداً لذلك العدم، ككونـه واجداً للصفات الوجوديـة، كـيف ومعنى الواجديـة كون شيء مرتبطاً مع شيء آخر، مع أنّ العدم مطلقاً ليس بشيء حتّىٰ يكون شيء آخر واجداً لـه.

وتقسيم القضايا إلىٰ قضيّـة موجبـة وسالبـة محصّلـة وموجبـة سـالبــة المحمول وسالبـة معدولـة لايدلّ على إمكان حمل السلب والعدم علىٰ شيء؛ لأنّ ذلك إنّما هو علىٰ سبيل المسامحـة، بل ما عدا الأوّل يرجع إلىٰ نفي الربط بـين الموضوع، وذلك الحكم المسلوب، لا إلىٰ ثبوت الربط بينهما، كيف والعدم ليس بشيء حتّىٰ تحقّقت الرابطـة بينـه وبين موجود آخر، وصدق القـضايا السـلبيـة ليس بمعنىٰ مطابقتها للواقع حتّىٰ يكون لها واقع يطابقـه، بل صدقـه بمعنىٰ خـلوّ الواقع عن الارتباط، وثبوت المحمول للموضوع، كما لايخفىٰ، كما أنّ ما اشتهر من أنّ عدم العلّـة علّـة للعدم إنّما هو علىٰ نحو المسامحـة قـياساً إلى الوجـود وتشبيهاً بـه، والتعبير عمّا من شأنـه أن يكون لـه وجود بعدم الملكـة ليس المراد منـه أنّ العدم فيـه الشأنيـة لكذا، كيف وهي من الحيثيّات الثـبوتيّـة المـمتنعـة الاجتماع مع الحيثيّات السلبيـة.

وبالجملـة، فكون العدم مقابلاً للوجود خارجاً عن حيطـة الشـيئيـة مـمّا لاينبغي الارتياب فيـه، فكلّ ما يوهم بظاهره الخلاف من ثبوتـه لشيء أو ثبوت

شيء لـه فيجب تأويلـه، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم الضدّ ليس بشيء حتّىٰ يصدق علىٰ شيء آخر، كيف ولو قلنا بذلك لا يرتفع الإشكال المتقدّم، فإنّ المعلول كما يصدق عليـه ماهيّتـه صدقاً حقيقيّاً كذلك يصدق عليـه عدم العلّـة صدقاً عرضياً، فيلزم أن يكون المعلول في رتبـة العلّـة لكونـه في رتبـة عدمها الذي هو في رتبـة وجودها، كما هو المفروض في النقيضين.

فتحصّل أنّ ما ذكره في الكفايـة لم ينهض حجّةً على اتّحاد رتبة الشـيء وترك ضدّه، كما عرفت.

ثمّ إنّـه تَتِرُّ ـ بعد العبارة المتقدّمـة التي كان غرضـه منها إثـبات التـقارن بينهما ـ صار بصدد تشبيـه الضدّين بالنقيضين، فقال: فكما أنّ قضيّـة المنافاة بين المـتناقضين لا تـقتضي تـقدّم ارتـفاع أحـدهما فـي ثـبوت الآخـر كـذلك فـي المتضادّين[1].

ما أفاده المحقّق القوچاني في المقام

والمستفاد ممّا ذكـره بـعض الأعـاظم مـن تـلامذتـه (هـو الشـيخ عـلي القوچاني تَتِرُّ) في حاشيتـه على الكفايـة في شرح مراد العبارة: أنّ مقصوده مـن هذه العبارة أيضاً إثبات كون الشيء وترك ضدّه في مرتبـة واحدة حيث قال مـا ملخّصـه: إنّـه لا إشكال في أنّ بين كلّ متقابلين من أقسام التقابل اتّحاد وتكافؤ في المرتبـة، أمّا المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في رتبتـه لولاه الغير المجتمع معـه لا السابقي ولا اللّاحقي المجتمع معـه في دار التحقّق،

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ١٦١.

فالنقيض لوجود زيد هو عدمه في مدّة وجوده الكائن مقامه لولاه، وإلّا فالعدم قبل وجوده أو بعد وجوده ليس نقيضاً له مع اجتماعه مع وجوده في دار التحقّق.

وهكذا في السابق واللّاحق بحسب الرتبة، فإنّ النقيض للمعلول هو عدمه في رتبة وجوده، لا العدم في رتبة العلّة المجامع معه في التحقّق، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب أحدهما مقدّمة للآخر، ولما كان الوجود عين الرفع لعدمه النقيض، كما لايخفىٰ، ولما كان متنافياً معه في التحقّق ذاتاً.

وهكذا الكلام في المتضادّين، فإنّ المضادّة إنّما هو بين الوجودين في رتبة واحدة، فالضدّ للوجود هو الوجود البدلي الثابت في رتبته لولاه، فإذا ثبت ذلك في المتناقضين والمتضادّين يثبت اتّحاد الرتبة في المقام، فإنّه إذا كان نقيض أحد الضدّين في رتبة وجوده الذي هو في رتبة وجود الضدّ الآخر، فاللّازم كونه في رتبة وجود الضدّ الآخر، وهو المطلوب[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه قدس سره.

ولكن لايخفىٰ بطلان جميع المقدّمات الثلاثة.

أمّا ما ذكره في المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود في زمان مخصوص ليس عدمه في ذلك الزمان بأن يكون الظرف قيداً للعدم والرفع حتّىٰ يوجب ذلك كون العدم مقيّداً بذلك الوقت، فيكون في مرتبة الوجود فيه، بل نقيض الوجود في زمان مخصوص هو عدم هذا المقيّد على أن يكون القيد قيداً للمرفوع لا للرفع، كيف ومعنىٰ تقييد العدم يرجع إلى الموجبة المعدولة، فتصير القضية كاذبةً، فإنّ قولنا: ليس الوجود المقيّد بهذا الزمان متحقّقاً، قضيّة صادقة، بخلاف قولنا: الوجود في هذا الزمان ليس في هذا الزمان، على أن يكون الظرف قيداً للسلب الراجع إلىٰ حمل السلب المقيّد على الوجود كذلك، كما هو واضح، فلابدّ من أن

---

١ ـ حاشية كفاية الأُصول، القوچاني: ١١٢.

يكون علىٰ نحو السالبة المحصّلة، ومعه لايثبت اتّحاد الرتبة أصلاً، كما لايخفىٰ.

وأمّا ما ذكره في المتضادّين: فكون التضادّ بين الوجودين في زمان واحد في محلّ واحد مسلّم، ولكن لايثبت بذلك اتّحاد رتبتهما، كيف والحكم باتّحاد الرتبة وعدمه من الأحكام العقلية المتوقّفة على إحراز ملاك التقدّم وصاحبيه، ومجرّد التقارن في الخارج لايقتضي اتّحاد رتبتهما بحسب العقل، كيف والمعلول مقارن لوجود العلّة في الخارج مع اختلافهما بحسب الرتبة، كما هو واضح.

وبالجملة، فالتقدّم والتأخّر والتقارن بحسب الخارج لا ربط لشيء منها بالرتب العقلية أصلاً.

ثمّ إنّه لو سلّم اتّحاد رتبة المتناقضين والمتضادّين فذلك لايستلزم اتّحاد رتبة نقيض الشيء مع الضدّ بقياس المساواة، فإنّه فيما إذا كان الملاك في الثالث موجوداً، وقد عرفت أنّ حكم العقل باتّحاد الرتبة متوقّف على إحراز ملاكه، ككونهما معلولين لعلّة واحدة مثلاً، أمّا مجرّد كون نقيض الشيء متّحداً معه في الرتبة وهو مع ضدّه أيضاً كذلك، فلايستلزم كون النقيض مع الضدّ الآخر متّحداً في الرتبة مع عدم ملاك له، كما لايخفىٰ.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لم يقم دليل تامّ على اتّحاد رتبة الضدّ مع نقيض ضدّه الآخر، ولنا أن نقول: بقيام الدليل على العدم؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّىٰ يحكم عليه بحكم إيجابي، وهو اتّحاد رتبته مع الوجود، كما أنّه ليس في رتبة متقدّمة ولا متأخّرة، لأنّ كلّ ذلك من الأحكام الايجابية المبتنية علىٰ ثبوت الموضوع لقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقل والعقلاء، فعدم الضدّ لايكون متأخّراً عن الضدّ ولا متقدّماً عليه ولا مقارناً معه.

ولايخفىٰ أنّ حكمنا بنفي التأخّر وقسيميه إنّما هو علىٰ نحو السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع، كقولنا: شريك الباري ممتنع، ونظائره، وإلىٰ هذه ـ أي القضية السالبة المحصّلة ـ يرجع كلّ ما ورد في الكتب العقلية ممّا يوهم بظاهره أنّ العدم له تقرّر، ويكون من الأُمور النفس الأمرية، مثل قولهم: عدم العلّة علّة للعدم، وكذا عدم المانع مصحّح لفاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، وأشباههما، فإنّه لاينبغي الاغترار بظاهر هذه الجملات بعد كون الأمر في محلّه واضحاً ضرورياً، فإنّ التعبير بأمثال هذه العبارات إنّما وقع علىٰ سبيل المسامحة قياساً إلى الوجود وتشبيهاً به، والغرض منه تسهيل الأمر على المتعلّمين اتّكالاً علىٰ ما أوضحوه في محلّه، كما لايخفىٰ.

وبالجملة، فالعدم ليس له تقرّر وواقعيّة حتّىٰ يؤثّر في شيء أو يتأثّر من شيء، ومعه فلايبقىٰ مجال للنزاع في مقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر وعدمها أصلاً، كما لايخفىٰ.

مقالة المحقّق الأصفهاني في المقام

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعض المحقّقين من محشّي الكفاية، فإنّه قدس سره بعد ذكر التقدّم بالعلّية والتقدّم الطبعي وبيان الفرق بينهما وأنّ ما فيه التقدّم في الثاني هو الوجود، وفي الأوّل وجوب الوجود، وذكر أنّ منشأ التقدّم الطبعي تارة كون المتقدّم من علل قوام المتأخّر، كالجزء والكلّ، وأُخرىٰ كون المتقدّم مؤثّراً، فيتقوّم بوجوده الأثر، كالمقتضي بالإضافة إلى المقتضى، وثالثة كون المتقدّم مصحّحاً لفاعليّة الفاعل، كالوضع والمحاذاة بالنسبة إلى إحراق النار، أو متمّماً لقابلية القابل، كخلوّ المحلّ عن الرطوبة وخلوّ الموضوع عن السواد عند عروض البياض، وبعد الاستشكال في الدور الذي ذكره في

الكفاية[1] بأنّ عدم اتّصاف الجسم بالسواد لايحتاج إلىٰ فاعل وقابل كي يحتاج إلىٰ مصحّح فاعليّة الفاعل ومتمّم قابلية القابل كي يتوهّم توقّف عدم الضدّ علىٰ وجود الضدّ أيضاً وبعد بيان أنّ الصلاة والإزالة لهما التأخّر والتقدّم بالطبع، فإنّه لا وجود للإزالة إلّا والصلاة غير موجودة، فكذا العكس.

قال: وأمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له فكيف يعقل أن يكون شرطاً؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج، بل شؤون وحيثيّات انتزاعية لأُمور موجودة، فعدم البياض في الموضوع الذي هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع من الحيثيات الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لابياض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فمتمّم القابلية كنفس القابلية حيثيّة انتزاعية وثبوت شيء لشيء لايقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت[2]. انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

والعجب منه قدس سره مع كونه من مهرة الفنّ أنّه كيف يمكن تشبيه أعدام الملكات بالقابليات والاستعدادات والإضافات، مع أنّها من مراتب الوجود وإن لم تكن بحيث يمكن الإشارة إليها والأعدام مطلقاً مقابل للوجود لا حظّ لها منه أصلاً، كما هو واضح.

وقضيّة كون الموضوع بحيث لابياض له قضيّة سالبة محصّلة لا موجبة معدولة حتّىٰ تشابهت قضيّة كون الموضوع قابلاً، كما هو واضح.

وبالجملة، فالأعدام مطلقاً خارجة عن حمى الوجود وحيطة الشيئيّة،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦١.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ١٨٠ ـ ١٨٣.

فلايترتّب عليها شيء من الآثار الوجودية من قبيل الشرطية واتّحاد الرتبة ونظائرهما.

فتلخّص من جميع ذلك، بطلان المقدّمة الأُولىٰ من المقدّمات الثلاثة المبتنية عليها القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ.

وأمّا المقدّمة الثانية ـ التي هي عبارة عن الملازمة في مقدّمة الواجب ـ فقد عرفت سابقاً بطلانها بما لا مزيد عليه.

وأمّا المقدّمة الثالثة الراجعة إلى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ العامّ الذي بمعنى النقيض، فربّما قيل فيها بالاقتضاء بنحو العينيّة، وإنّ الأمر بالصلاة مثلاً عين النهي عن تركها، فلا فرق بين أن يقول: صلّ، وبين أن يقول: لا تترك الصلاة، فإنّهما يكونان بمنزلة الإنسان والبشر لفظين مترادفين[1].

هذا، ولكن لايخفىٰ فساده، فإنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث، وهيئة النهي موضوعة للزجر، ولا معنىٰ لاتّحادهما مفهوماً وإن كان الثاني متعلّقاً إلىٰ ترك المبعوث إليه.

وبالجملة، فمعنى الاتّحاد المفهومي يرجع إلى اتّحاد المعنى الموضوع له، مع أنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث، والنهي للزّجر، ومتعلّقه في الأوّل هو الفعل، وفي الثاني هو الترك، ولا وضع لمجموع الهيئة المتعلّقة بالمادّة.

ودعوىٰ أنّ المراد اتّحاد البعث عن الشيء والزجر عن تركه معنىً ومفهوماً، يدفعه وضوح فساده.

وممّا ذكرنا يظهر: بطلان القول بالجزئية؛ فإنّ معنى الأمر هو البعث، وهو أمر بسيط لا تركّب فيه أصلاً، وأمّا دعوى اللزوم بالمعنى الأخصّ فيظهر من

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٧ / السطر الأخير.

التقريرات (المحقّق النائيني⁧قدس سره⁩) أنّـه لابأس بـه نظراً إلى أنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم يوجب تصوّر المنع من الترك والانتقال إليـه[١]، وأنت خبير بأنّ مجرّد عدم انفكاك التصوّرين لايوجب ثبوت المنع الشرعي الذي هو المقصود في المقام، فإنّ النزاع إنّما هو في أنّ الآمر إذا أمر بشيء هل يكون أمره بـه موجباً لنهيـه عن ضدّه بمعنىٰ أن يكون هنا شيئان: أحدهما: الأمر بالشيء، والآخر: النهي عن نقيضـه، وذلك لايثبت بمجرّد الانتقال من تصوّر الوجوب إلىٰ تصوّر المنع من الترك، كما هو واضح.

وإن أراد الدلالـة على المنع بالدلالـة الالتزاميـة من دون افتقار إلى النهي الصادر من المولى بعد الأمر، فيرد عليـه: اقتضاء الدلالـة المذكورة لتعدّد الحكمين الموجب لتعدّد استحقاق المثوبـة والعقوبـة، وهو كما ترىٰ منـه.

نعم ربّما يجعل الكلام في الإرادة لا في الأمر والنهي، ويقال بعدم انفكاك الإرادة المتعلّقـة بالشيء عن الإرادة المتعلّقـة بعدم تركـه، ولكن هذا يصحّ فـي الإرادات التكوينيّـة، وأمّا في الإرادات التشريعيّـة فلايتمّ بناءَ علىٰ ما حقّقناه في بحث مقدّمـة الواجب من أنّ كلّ إرادة تحتاج إلىٰ مبادئها من دون فرق بين الإرادة المتعلّقـة بالمقدّمـة وبين الإرادة المتعلّقـة بذيها.

نعم لو قلنا بترتّب الإرادة الثانيـة على الإرادة الأُولىٰ قهراً من دون توقّفها علىٰ شيء من مبادئ الإرادة، فلـه وجـه كما لايخفىٰ.

ثمّ لايذهب عليك أنّ ما ذكرنا: من ابتناء القول بالاقتضاء من طريق التوقّف والمقدّميـة علىٰ ثلاث مقدّمات إنّما هو على القول بالملازمـة مطلقاً، وأمّا لو قيل بوجوب خصوص المقدّمـة الموصلـة: فالظاهر ابتناء ذلك القول علىٰ مقدّمـة

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٠٢.

رابعة أيضاً، فإنّ الوجوب المقدّمي إنّما يتعلّق بترك الضدّ لا مطلقاً، بل بتركه الموصل إلى الضدّ المتوقّف عليه، واقتضاء هذا الوجوب للنهي عن الضدّ العامّ بمعنى النقيض لايفيد إلّا حرمة نقيض الترك الموصل، وهو ترك الترك الموصل، وهذا بمجرّده لايقتضي حرمة الفعل إلّا بناءً علىٰ توافق حكم المتلازمين، وإلّا فقد عرفت سابقاً أنّ الفعل لايكون نقيضاً للترك الموصل، فسراية حكم النقيض إلى الفعل مبنيّ علىٰ لزوم توافق حكم المتلازمين، فإنّ الفعل لاينفكّ عن النقيض أصلاً وإن كان النقيض ربّما ينفكّ عن الفعل، كما إذا لم يأت في المثال المشهور لابالإزالة ولابالصلاة، وحينئذٍ فعلى القول بالمقدّمة الموصلة يتوقّف إثبات الاقتضاء على المقدّمة الرابعة التي جعلوها دليلاً مستقلّاً في مقابل المقدّمية، كما سيجيء، فلا تكون حينئذٍ دليلاً ثانياً، بل تصير من مقدّمات الدليل الأوّل، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقول بالاقتضاء من جهة التوقّف والمقدّمية التي عرفت أنّها هي العمدة في المقام.

الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق التلازم

ويظهر من بعضهم الاستدلال له بلزوم توافق حكمي المتلازمين، وهذا أيضاً يبتني علىٰ ثلاث مقدّمات: الأُولىٰ: ثبوت التلازم بين الشيء وترك ضدّه، الثانية: لزوم اتّحاد المتلازمين من حيث الحكم، الثالثة: اقتضاء الأمر بالشيء للنّهي عن ضدّه العامّ بمعنى النقيض.

أمّا المقدّمة الأُولىٰ: فلأنّ الشيء لايمكن أن يصدق عليه ضدّه، وإلّا يلزم اجتماع المتضادّين الممتنع بالبديهة، فالواجب أن يصدق عليه نقيض الضدّ، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين، فالبياض مثلاً لايمكن أن يصدق عليه السواد؛ للزوم

اجتماع الضدّين، فيجب أن يصدق عليه اللّاسواد، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

وأمّا المقدّمة الثانية: فلأنّه لو كان أحد المتلازمين واجباً، فالآخر لابدّ إمّا أن يكون واجباً فهو المطلوب، وإمّا أن يكون جائزاً تركه بالجواز بالمعنى الأعمّ من الأحكام الأربعة الأُخر، فاللازم جواز تركه المستلزم لجواز ترك الواجب لفرض التلازم، فيخرج الواجب عن كونه واجباً، ومن المعلوم أيضاً أنّه يستحيل خلوّ الواقعة عن حكم من الأحكام الخمسة.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فقد عرفت إثباتها سابقاً، فراجع.

هذا، ولكن لا يخفىٰ بطلان جميع المقدّمات الثلاثة.

أمّا بطلان الأُولىٰ: فلأنّ نقيض صدق السواد على البياض الممتنع بديهة ليس هو صدق اللّاسواد عليه بل نقيضه عدم صدق السواد عليه علىٰ نحو السالبة المحصّلة، وذلك لأنّه لو كان نقيضه هو صدق اللّاسواد عليه علىٰ نحو الموجبة المعدولة، يلزم ارتفاع النقيضين؛ لكذب القضيّتين معاً.

أمّا كذب قضيّة: «البياض سواد» فواضح.

وأمّا كذب قضيّة: «البياض لا سواد» فلما عرفت من أنّ العدم ليس بشيء حتّىٰ يمكن أن يحمل علىٰ شيء أو يحمل عليه شيء، وقد عرفت أنّ جميع القضايا التي يكون العدم فيها موضوعاً أو محمولاً لابدّ أن ترجع إلى السالبة المحصّلة، كما هو واضح.

وأمّا بطلان الثانية: فلأنّ كون الترك والعدم واقعة حتّىٰ يستحيل خلوّه عن حكم من الأحكام الخمسة، ممنوع؛ فإنّه ليس بشيء حتّىٰ يكون فعلاً للمكلّف ويتعلّق الحكم به.

هذا، مضافاً إلى أنّ استحالة خلوّ الوقائع عن الحكم ممنوعة؛ فإنّ هذا لو

سلّم فإنّما هو بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، مع إمكان أن يقال بعدم استحالة خلوّها عن الحكم بحسب الواقع أيضاً؛ فإنّ الإباحة التي منشأها عدم تعلّق حكم شرعي به بمعنى أنّ جواز فعله لعدم تعلّق النهي التحريمي ولا التنزيهي به وجواز تركه؛ لعدم تعلّق الأمر الوجوبي ولا الاستحبابي به أيضاً في الحقيقة ليست بحكم.

نعم الإباحة التي منشأها خلوّ الفعل عن المصلحة والمفسدة أو تساويهما الراجعة إلى جعل الشارع إيّاها لذلك، حكم من الأحكام الخمسة، بخلاف الإباحة بالمعنى الأوّل، كما لا يخفىٰ.

وأمّا بطلان الثالثة: فقد عرفت تفصيله، وأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن نقيضه، لا بنحو العينية، ولا علىٰ طريق الجزئية، ولا علىٰ سبيل اللزوم، فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع: في ثمرة المسألة

اعلم أنّ المشهور ذكروا في ثمرة القول بالاقتضاء وعدمه أنّ القول بالاقتضاء بضميمة أنّ النهي في العبادات يوجب البطلان ينتج بطلان الضدّ لو كان عبادةً، بخلاف القول بالعدم.

هذا، ولكن لا يخفى انتفاء الثمرة وصحّة العبادة حتىٰ على القول بالاقتضاء، فإنّك عرفت أنّ منشأ القول بالاقتضاء إمّا توهّم مقدّمية ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر، وإمّا توهّم الملازمة بينهما، وعلى التقديرين لا يثبت بطلان العبادة.

أمّا علىٰ تقدير المقدّمية: فلأنّ النهي الناشئ من جهتها نهي مقدّمي غيري، والنهي الذي يؤثّر في بطلان متعلّقه إذا كان عبادةً هو النهي الذي كان عن ملاك

من المفسدة في المنهيّ عنـه.

وأمّا مجرّد تعلّق النهي بشيء لا لأجل اشتماله علىٰ مفسدة ملزمـة، بـل لغرض التوصّل إلىٰ شيء آخر، فلايكون مؤثّراً في البطلان، فإنّ الوجـه فيـه هو امتناع أن يكون ما هو المبغوض الذي يوجب البُعد عن المولىٰ مقرّباً للعبد منـه، كما لايخفىٰ ومن المعلوم أنّ هذا لايتحقّق في النهي الغيري، فإنّ المنهيّ عنـه بهذا النهي لايكون مبغوضاً للمولى أصلاً، وأداء فعلـه إلىٰ تـرك مـطلوبـه لايـوجب مبغوضيـة ذلك الفعل، بل المبغوض هو ترك المطلوب لا ما يؤدّي إليـه، كما هو واضح.

ومن هذا يظهر أنّـه لو قلنا بالاقتضاء من جهـة الملازمـة فلايستلزم النهي الناشئ من جهـة الملازمـة بطلان المنهي عنـه أصلاً؛ فإن تـعلّق النـهي بسـبب الملازمـة لايوجب مبغوضيـة متعلّقـه في حدّ ذاتـه حتّىٰ يمتنع أن يكون مـقرّباً، كما هو واضح، فالثمرة منتفيـة، والعبادة صحيحـة مطلقاً قـلنا بـالاقتضاء أم لا، وعـلى الأوّل لا فـرق بـين أن يكـون الاقـتضاء مسـتنداً إلى المـقدّميـة أو إلى الملازمـة.

هذا، وحكي عن البهائي وجماعـة أنّهم أنكروا الثـمرة وحكـموا بـبطلان العبادة مطلقاً[١]؛ نظراً إلى أنّ صحّتها متوقّفـة على تعلّق الأمر الفعلي بها، وحينئذٍ فلو لم نقل بالاقتضاء وأنّ الضدّ يصير منهيّاً عنـه فلا أقلّ من عدم تعلّق الأمر الفعلي بـه؛ لامتناع تعلّق الأمر بالمتضادّين، فبطلانـه لو كان عبادةً يستند علىٰ هذا إلى عدم تعلّق الأمر بـه، كما أنّ بطلانـه بناءً على الاقتضاء مسبّب عن تعلّق النهي بـه، فالضدّ العبادي باطل على أيّ تقدير.

---

١ ـ زبدة الأُصول: ٩٨ ـ ٩٩، هداية المسترشدين: ٢٤٤ /السطر ٣٩ ـ ٤١.

وأُجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره في الكفاية من منع كون صحّة العبادة متوقّفةً علىٰ تعلّق الأمر الفعلي بها، بل يكفي مجرّد المحبوبية للمولىٰ، والضدّ بناءً علىٰ عدم حرمته يكون كذلك، فإنّ المزاحمة علىٰ هذا لايوجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه علىٰ ما هو عليه من ملاكه؛ لعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرّب به كما حدث بناء على الاقتضاء[١].

ثانيهما: عن المحقّق الكركي وجماعة ممّن تأخّر عنه[٢] من منع إطلاق مقالة البهائي، فإنّها تجري في خصوص المتزاحمين المضيّقين. وأمّا لو فرض وقوع التزاحم بين مضيّق وموسّع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيّق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحّة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب ولو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر.

جواب آخر علىٰ مسلك الترتّب

ثمّ إنّه تصدّىٰ جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّين بنحو الترتّب بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً غير مشروط والأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر الأوّل بنحو الشرط المتأخّر، أو بالبناء علىٰ معصيته[٣]. ولايخفى أنّ اشتراط الأمر بالمهمّ بالعصيان أو بالبناء عليه لايكون اشتراطاً شرعيّاً.

وتوضيحه يتوقّف علىٰ بيان مقدّمات:

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦٥ ـ ١٦٦.

٢ ـ جامع المقاصد ٥: ١٣، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣١٢.

٣ ـ جامع المقاصد ٥: ١٢ ـ ١٣، كشف الغطاء: ٢٧، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٠.

الأُولىٰ: أنّـه لا إشكال في أنّ متعلّق الأوامر والنـواهـي هـي الطـبائع لا الأفراد، كما سيأتي تحقيقـه.

الثانيـة: المراد بالإطلاق هو أخذ الطبيعـة في مقام جعل الحكـم عـليـه مطلقـة غير مقيّدة بشيء من القيود بمعنى أنّ المتكلّم المختار إذا صار بصدد بيان بعض الأحكام ولم يأخذ في موضوعـه إلّا الطبيعـة المعرّاة عن القيود، يستكشف من ذلك أنّ تمام الموضوع لذلك الحكم هي نفس الطبيعـة بلا مدخليـة لشيء في ترتّبـه أصلاً، فمعنى الإطلاق ليس هو لحاظ سرايـة الحكـم إلىٰ جـميع أفـراد الطبيعـة حتّىٰ يتّحد مع العموم في النتيجـة، وهي ثـبوت الحكـم لجـميع أفـراد الطبيعـة؛ لأنّـه ليس في الإطلاق لحاظ الأفراد، بل لايعقل أن تكون الطبيعـة مرآةً وكاشفةً لوجوداتها التي ستحقّق بعد انضمام سائر العوارض إليها فإنّ لفظ الإنسان مثلاً لم يوضع إلّا لنفس ماهيـة الحيوان الناطق ولايعقل أن يحكي عن أفراد تلك الطبيعـة بعد عدم كونـه موضوعاً بإزائها، كما هو واضح.

وبالجملـة، فليس معنى الإطلاق إلّا مجرّد عدم مدخليّـة شيء من القيود بلا ملاحظـة الأفراد، كما هو واضح.

الثالثـة: أنّ المزاحمـة الحاصلـة بين الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ كالأمر بإزالـة النجاسـة عن المسجد والأمر بالصلاة ليست متحقّقةً في مـرحـلة تـعلّق الأمر بهما؛ إذ ليس الأمر لطبيعـة الصلاة مزاحماً للأمر لطبيعـة الإزالـة أصلاً، كما لايخفىٰ، وليسا كالأمر بالنقيضين، بل المزاحمـة بينهما إنّما تتحقّق بعد تعلّق الأمر وحصول الابتلاء بمعنى أنّـه إذا ابتلى المكلّف بنجاسـة المسجد في زمان كونـه مأموراً بالأمر الصلاتي تـحصل المـزاحـمـة بـينهما، ومـن المـعلوم أنّ التـرتّب والاشتراط الذي يقول بـه القائل بالترتّب إنّما هو بعد تحقّق المزاحمـة المتأخّرة عن مرحلـة الأمر، كما عرفت.

وحينئذٍ فنقول: إنّـه كيف يمكن أن يكون أحد الأمـرين مشـروطاً بسـبب

المزاحمـة التي تتحقّق بينهما بعداً؟! بعدما عرفت من أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الطبيعـة المرسلـة موضوعاً للحكم ومتعلّقاً للأمـر بـلا مـلاحظـة الأفـراد ولا الحالات التي من جملتها في المقام حال الابتلاء بالضدّ الواجب.

وبالجملـة، فالآمر في مقام الأمر لم يلاحظ الحالات بخصوصها حتّىٰ صار بصدد علاج المزاحمـة الحاصلـة في بعض الحالات المتأخّرة عن الأمر، كما هو واضح، وعلىٰ تقدير تسليم عدم الامتناع عقلاً نقول: إنّ ذلك غير واقع؛ إذ ليس في الأدلّـة الشرعيـة ما يظهر مـنـه تـقييد الأمـر بـالـمهمّ واشـتراطـه كـما يـظهر بالمراجعـة.

فانقدح من جميع ذلك: أنّـه لو كان المراد بالاشتراط اشتراطاً شرعياً، يـرد عليـه امتناعـه، وعلىٰ تقدير التسليم عدم وقوعـه فلايفيد أصلاً، كـما لايـخفىٰ، فيجب أن يكون المراد بالاشتراط اشتراطاً عقليّاً.

تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونيّـة

وتنقيح الكلام في هذا المقام بحيث يظهر منـه صحّـة الاشتراط ولزومـه أو عدمهما يتوقّف علىٰ رسم مقدّمات:

الاُولىٰ: أنّـه ليس للحكم إلّا مرتبتان: مرتبـة الإنشاء ومرتبـة الفعليـة، بل نقول: إنّهما ليستا مرتبتين للحكم بأن يكون كلّ حكم ثابتاً لـه هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعـة الحكم بمعنى أنّ الأحكام علىٰ قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائيـة، وثانيهما: الأحكام الفعليـة، والمراد بالاُولىٰ هي الأحكـام التـي لم يكن فيها ما يقتضي إجـراءهـا بـعد جـعلها بـل اُوحـي إليـها إلى النـبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وأودعها صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى الأئمّـة عليهم السلام حتّىٰ يظهر قائمهم عليه السلام، فيجريها، كما أنّ المراد بالثانيـة هي القوانين والأحكام التي قد اُجريت بـعد الوحـي، وهـي الأحكـام

المتداولة بين الناس التي أظهرها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمّة من بعده.

والدليل علىٰ ما ذكرنا من أنّه ليس الفعلية والإنشائية مرتبتين للحكم بأن يكون العالم مثلاً حكمه فعليّاً والجاهل إنشائياً: أنّ المراد بالحكم الذي يجعلون له المرتبتين بل المراتب الأربع ـ كما في الكفاية[1] ـ إن كان هو العبارة المكتوبة في القرآن أو في كتب الحديث فمن الواضح البديهي أنّه لايعرض له التغيير بتغيّر حالات المكلّف من حيث العلم والجهل والقدرة والعجز ونظائرها، وإن كان المراد به هو حقيقة الحكم الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جلّ شأنه، فمن الواضح أيضاً أنّه لايعرض لها التغيير باختلاف الحالات المذكورة؛ لامتناع عروض التغيّر له تعالىٰ، كما لايخفىٰ.

الثانية: لايذهب عليك ثبوت الفرق بين الخطاب بنحو العموم وبين الخطاب بنحو الخصوص في بعض الموارد، منها: مسألة الابتلاء، فإنّه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ وعدم استهجانه أن يكون المخاطب مبتلىٰ بالواقعة المنهي عنها، كما أنّه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ المتضمّن للأمر أن لايكون للمخاطب داعٍ إلى إتيان المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر.

والسرّ في ذلك أنّ الأمر والنهي إنّما هو للبعث والزجر، ويقبح زجر المكلّف عمّا يكون متروكاً؛ لعدم الابتلاء به، كما هو واضح، وهذا بخلاف الخطاب بنحو العموم، كما هو الشأن في جميع الخطابات الواردة في الشريعة، فإنّه لايشترط في صحّته أن يكون كلّ واحد من المخاطبين مبتلى بالواقعة المنهيّ عنها؛ لعدم انحلال ذلك الخطاب إلىٰ خطابات عديدة حسب تعدّد المخاطبين حتّىٰ يشترط

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٢١.

فيــه ذلك، بل يشترط فيــه أن لايكون جميعهم أو أكثرهم تاركين للمنهي عنــه؛ لعدم الابتلاء، وأمّا لو كان بعضهم تاركاً لــه ولم يكن في البين ما يميّز كلّ واحــد مــن الطائفتين عن الأُخرىٰ، فلايضرّ بصحّــة الخطاب بنحو العموم أصلاً. فما اشــتهر بينهم من أنّــه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن مورد الابتلاء، لم يجب الاجتناب من الآخر أيضاً ليس في محلّــه، كما حقّقناه في موضعــه[1].

والوجــه في عدم الانحلال: أنّــه لا إشكال في كون الكفّار والعصاة مكلّفين بالأحكام الشرعيــة مع أنّــه لو قيل بالانحلال إلىٰ خطابات مــتكثّرة، يــلزم عــدم كونهم مكلّفين؛ لعدم صحّــة توجيــه الخطاب الخاصّ إليهم بعد عدم انبعاثهم إلىٰ فعل المأمور بــه، وعدم انزجارهم عن فعل المنهي عنــه أصلاً، كما لايخفىٰ. فمن كونهم مكلّفين يستكشف أنّــه لايشترط في الخطاب بنحو العموم كون كلّ واحد من المخاطبين واجداً لشرائط صحّــة توجيــه الخطاب الخاصّ إليــه.

والدليل علىٰ عدم كون الخطابات الواردة فــي الشــريعــة مــقيّدة بــالعــلم والقدرة، مضافاً إلىٰ ما نراه بالوجدان من عدم كونها مقيّدةً بنظائرهما: أنّها لو كانت مقيّدةً بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولاً لها ومكلّفاً بالتكاليف التي تتضمّنــه تلك الخطابات يلزم فيما لو شكّ في القدرة وعدمها إجــراء البــراءة؛ لأنّ مــرجــع الشكّ فيها إلى الشكّ في التكليف؛ لأنّ المفروض الشكّ في تحقّق قيده، وإجراء البراءة في موارد الشكّ في التكليف ممّا لا خلاف فيــه بينهم مع أنّــه يظهر مــنهم القول بالاحتياط في مورد الشكّ في القدرة كما يظهر بمراجعــة فتاويهم.

وأيضاً لو كانت الخطابات مقيّدةً بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلّف نفســه عن عنوان القادر، فلايشملــه التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلايشملــه

---

١ ـ أنوار الهدايــة ٢: ٢١٣ وما بعدها.

تكليف الحاضر. وكما يجوز للمكلّف أن يعمل عملاً يمنعه عن صدق عنوان المستطيع عليه، وغيرهما من الموارد، مع أنّ ظاهرهم عدم الجواز في المقام، وليس ذلك كلّه إلّا لعدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعمّ الجميع غاية الأمر كون العاجز معذوراً في مخالفة التكليف المتعلّق به بحكم العقل.

وتوهّم: أنّه كيف يمكن أن تتعلّق إرادة المولىٰ بإتيان جميع الناس مطلوباته مع أنّ العقل يحكم بامتناع تعلّق الإرادة من الحكيم بإتيان العاجز.

مدفوع: بأنّه ليس في المقام إلّا الإرادة التشريعية، ومعناها ليس إرادة المولى إتيان العبد، كيف ولازمه استحالة الانفكاك بالنسبة إلى اللّٰه جلّ شأنه؛ لما قرّر في محلّه من عدم إمكان تخلّف مراده تعالىٰ عن إرادته، بل معنى الإرادة التشريعية ليست إلّا الإرادة المتعلّقة بجعل القوانين المتضمّنة للبعث والزجر، فمتعلّق الإرادة إنّما هو بعث الناس إلى محبوبه وزجرهم عن مبغوضه، لا انبعاثهم وانزجارهم حتّىٰ يستحيل الانفكاك.

وبالجملة، فلايشترط في جعل القوانين العامّة إلّا كونها صالحةً لانبعاث النوع وانزجار لسببه كما يظهر بمراجعة العقلاء المقنّين للقوانين العرفية. فتأمّل في المقام؛ فإنّه من مزالّ الأقدام.

الثالثة: قد عرفت أنّ كلّ واحد من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ إنّما تعلّق بالطبيعة معراة عن جميع القيود، وليس فيها لحاظ الأفراد ولا لحاظ الحالات التي يطرأ بعد تعلّق الأمر بها حتّىٰ صار المولىٰ بصدد بيان العلاج ودفع التزاحم بين الأمرين في حالة الاجتماع.

الرابعة: أنّه ليس للعقل التصرّف في أوامر المولىٰ بتقييدها ببعض القيود، بل له أحكام توجب معذورية المكلّف بالنسبة إلىٰ مخالفة تكاليف المولىٰ، فحكمه بقبح العقاب في صورة الجهل أو العجز لايرجع إلىٰ تقييد الأحكام بصورة

العلم والقدرة حتّىٰ لايكون الجاهل أو العاجز مكلّفاً، بل الظاهر ثبوت التكليف بالنسبة إلىٰ جميع الناس أعمّ من العالم والجاهل والقادر والعاجز، غاية الأمر كون الجاهل والعاجز معذوراً في المخالفة بحكم العقل. نعم قد يكون حكم العقل كاشفاً عن بعض الأحكام الشرعية، فحكمه حينئذٍ طريق إليه، كما لايخفىٰ.

الخامسة: قد عرفت أنّ الخطابات الواردة في الشريعة إنّما تكون علىٰ نحو العموم، ولايشترط فيها أن يكون كلّ واحد من المخاطبين قادراً على إتيان متعلّقها، بل يعمّ القادر والعاجز، ومعذوريّة العاجز إنّما هو لحكم العقل بقبح عقابه علىٰ تقدير المخالفة، لا لعدم ثبوت التكليف في حقّه، وحينئذٍ فالعجز إمّا أن يكون متعلّقاً بالإتيان بمتعلّق التكليف الواحد، وحينئذٍ فلا إشكال في معذورية المكلّف في مخالفته، وإمّا أن يكون متعلّقاً بالجمع بين الإتيان بمتعلّق التكليفين أو أزيد بأن لايكون عاجزاً عن الإتيان بمتعلّق هذا التكليف بخصوصه ولايكون عاجزاً عن موافقة ذلك التكليف بخصوصه أيضاً، بل يكون عاجزاً عن الجمع بين موافقة التكليفين ومتابعة الأمرين.

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: إذا كان الأمران متعلّقين بالضدّين المساويين من حيث الأهمّية، فالمكلّف حينئذٍ إمّا أن يشتغل بفعل واحد منهما أو بأمرٍ آخر، وعلى الثاني إمّا أن يكون ذلك الأمر محرّماً وإمّا أن لايكون كذلك، فالصور ثلاثة:

أمّا الصورة الأُولىٰ: فلا إشكال فيها في ثبوت الأمرين معاً؛ لما عرفت في المقدّمات السابقة، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة واحد منهما لحكم العقل بمعذورية العاجز.

وأمّا الصورة الثانيـة: فالمكلّف يستحقّ فيها ثلاث عقوبات، أمّا العقوبـة علىٰ ما اشتغل بـه من فعل المحرّم فواضح. وأمّا العقوبـة علىٰ مخالفـة كلٍّ مـن الأمرين: فلكونـه قد خالفهما من غير عذر؛ لفرض كونـه قادراً على إتيان متعلّق كلّ واحد منهما، وعجزه إنّما هو عن الجمع بينهما، والجمع لايكون متعلّقاً للأمر حتّىٰ يعذر في مخالفتـه؛ لتحقّق العجز.

وأمّا الصورة الثالثـة: فيظهر الحكم فيها ممّا ذكرنا في الصورة الثانيـة.

هذا، إذا كان الأمران متعلّقين بمساويين من حيث الأهمّيـة، وأمّا إذا كـان أحد الضدّين أهمّ من الآخر، فالعقل يحكم بوجوب ترجيحـه على المهمّ في مقام الإطاعـة والامتثال، وحينئذٍ فإذا امتثل الأمر بالأهمّ، فالعقل يحكم بـمعذوريّتـه في مخالفـة الأمر بالمهمّ بعد كونـه غير مقدور عن إطاعتـه. وأمّا إذا امتثل الأمر بالمهمّ وصرف قدرتـه إلىٰ طاعتـه دون الأمر بالأهمّ، فلا إشكال في اسـتحقاق المثوبـة على امتثالـه، وعدم كونـه معذوراً في مخالفـة الأمر بالأهمّ بعدما عرفت من كونـه مشمولاً لكلا الخطابين، والعقل لايحكم بمعذوريتـه.

ومنـه يظهر أنّـه لو خالف الأمرين معاً، يستحقّ العقوبـة عليهما.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أمران:

أحدهما: بطلان ما حكي عن البهائي من أنّـه لو قيل بعدم الاقتضاء فلا أقلّ من عدم تعلّق الأمر بالضدّ، فإنّك قد عرفت أنّـه لا منافاة بين الأمرين أصلاً. بل الظاهر ثبوتهما من دون أن يكون أحدهما مترتّباً على الآخر، بـل يكـونان فـي عرض واحد بلا ترتّب وطوليّـة.

ثانيهما: استحقاق العقابين علىٰ تقدير مخالفـة كلا الأمرين، ولا إشكـال فيـه، كما عرفت.

تحقيق في الترتّب

ثمّ إنّـه يظهر من المحقّق النائينيّ القول بالترتّب، وقد أطال الكلام في ذلك بإقامـة مقدّمات كثيرة[١]، ونحن نقتصر علىٰ ما يرد عليها، فنقول:

أمّا المقدّمـة الأُولىٰ: الراجعـة إلى إثبات أنّ ما أوقع المكلّف في مضيقـة، الجمع بين الضدّين وأوجبـه عليـه هل هو نفس الخطابين الفعليين أو إطـلاقهما وشمولهما لحالتي فعل الآخر وعدمـه، فهي وإن كانت بنفسها صـحيحةً إلّا أنّـه لايترتّب عليـه النتيجـة، كما سيأتي، ويـبقىٰ فـيها مـا أورده عـلى الشـيخ مـن المناقضـة بين ما اختاره في هذا المقام من إنكار الترتّب غايـة الإنكار[٢] وبين ما ذكره الشيخ في مبحث التعادل والترجيح من الفرائد حيث قال في الجواب عمّا قيل من أنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّيـة أحدهما ما لفظـه: لكن لمّا كـان امتثال التكليف بالعمل بكلٍّ منهما ـ كسـائر التكـاليـف الشـرعيّة والعـرفيّـة ـ مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال تـرك الآخـر، وغـير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلٌّ منهما مع ترك الآخر مقدور يـحرم تـركـه ويـتعيّن فعلـه، ومع إيجاد الآخر يجوز تركـه، ولايعاقب عليـه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجـة أدلّـة وجوب الامتثال، والعمل بكلٍّ منهما بـعد تـقييد وجـوب الامـتثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم بـه بديهـة العقل، كما في كـلّ واجـبين اجـتمعا عـلى المكلّف، ولا مانع من تعيين كلٍّ منهما على المكلّف بـمقتضىٰ دليـلـه إلّا تـعيين

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٣٦ ـ ٣٥٢.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٥٧ ـ ٥٩.

الآخر عليه كذلك[١]. انتهىٰ موضع الحاجة.

ومحصّل الإيراد: أنّ هذا الكلام صريح في أنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين إنّما هو من نتيجة اشتراط كلٍّ منهما بالقدرة عليه، وتحقّقها في حال ترك الآخر، فيجب كلٌّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين مع أنّه قد أنكره من جانب واحد، وليت شعري أن ضمّ ترتّب إلىٰ ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه؟!

أقول: من الواضح الذي لايعتريه ريب أنّ كلامه هناك لايدلّ على الترتّب من الطرفين أصلاً، كيف ومعنى الترتّب كون الأمر الثاني في طول الأمر الأوّل لاشتراطه بما يتأخّر عنه رتبةً، وحينئذٍ فكيف يمكن أن يكون كلٌّ من الأمرين في طول الآخر ومتأخّراً عنه رتبةً؟! لأنّ مقتضاه إمكان تقدّم الشيء علىٰ نفسه المستحيل بداهة، بل المراد من العبارة ما ذكرناه وحقّقناه في هذا المقام من أنّ الأمرين باقيان على إطلاقهما من دون أن يكون أحدهما مقيّداً بما يتأخّر عن الآخر أو بشيء آخر، غاية الأمر أنّ وجوب الامتثال الذي هو حكم عقلي مشروط بالقدرة عليه، وحيث إنّه لا ترجيح بين الامتثالين هناك، فالعقل يحكم بتخيير المكلّف ومعذوريّته في مخالفة ترك الآخر لو لم يخالف المجموع، فالمقيّد بالقدرة ونظائرها إنّما هو حكم العقل بوجوب الامتثال، لا أصل الخطابين، وهذا هو ظاهر كلام الشيخ حيث ذكر أنّ المقيّد بالقدرة إنّما هو حكم العقل.

نعم يرد على الشيخ: سؤال الفرق بين المقامين حيث حكم باستحالة ثبوت الأمرين في المقام مع أنّه اختار ثبوتهما هناك، فإنّ الظاهر جريان هذا الوجه بعينه في المقام بلا فرق بينهما أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٦١.

وأمّا المقدّمة الثانية: الراجعة إلى أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه حاله حاله قبل تحقّق شرطه من حيث إنّه بعدُ علىٰ صفة الاشتراط، ولايتّصف بصفة الإطلاق، وذلك لأنّ الشرط فيه يرجع إلىٰ قيود الموضوع، إلى آخر ما ذكرنا.

فيرد عليها ما تقدّم منّا في الواجب المطلق والمشروط من أنّ أخذ القيد بحسب الواقع ونفس الأمر علىٰ وجهين، فإنّه قد يكون الشيء محبوباً للإنسان عند حصول شرط بحيث لايكون بدونه مطلوباً وإن كان ربّما يمنع عن تحقّق القيد، وقد يكون الشيء المقيّد محبوباً له بحيث ربّما يتحمّل لأجل تحقّق مطلوبه مشاقّاً كثيرة، فالصلاة في المسجد قد تكون محبوبةً للإنسان لأجل ما يترتّب عليها، فلو لم يكن مسجد يصير بصدد بنائه لأجل تحقّق مطلوبه، وقد تكون الصلاة محبوبةً له علىٰ تقدير تحقّق المسجد بحيث يشتاق إلىٰ عدم تحقّق المسجد لأجل انزجاره من الصلاة، ولكن علىٰ تقدير تحقّقه يتعلّق حبّه بها، وحينئذٍ فمع كون الأمر في الواقع علىٰ قسمين، فلا وجه لإرجاع جميع القيود إلىٰ قيود الموضوع مع ترتّب الثمرة بين الوجهين في مواضع كثيرة، منها: الاستصحاب، بل لايجوز ذلك أصلاً، كما لايخفىٰ.

ثمّ علىٰ تقدير التسليم فإرجاع القيود إلى الموضوع إنّما هو في القيود التي أخذها المولىٰ في مقام الحكم، وجعله مقيّداً بها دون ما يأتي من ناحية العقل، كما في المقام، حيث إنّه يحكم بناء على الترتّب بكون الأمر بالمهم مقيّداً بما يتأخّر عن الأمر بالأهمّ، فالتقييد تقييد عقلي لا ربط له بالخطابين، فإنّهما مطلقان، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه يظهر منه أنّه لو لم يكن الشرط من قيود الموضوع فاللّازم أن يكون من علل التشريع مع أنّ هنا أمراً ثالثاً يرجع إليه الواجب المشروط، وهو أن

يكون المجعول ـ وهو الحكم ـ مقيّداً بذلك الشرط، فإنّه لا مجال لأن يقال بأنّ الشرط فيه من علل التشريع، بل المشروع والمجعول مقيّداً به وثابت علىٰ تقدير تحقّقه، كما لا يخفىٰ.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ عدم انقلاب الواجب المشروط عن كونه كذلك بعد تحقّق شرطه لا يتوقّف علىٰ كون الشرط من قيود الموضوع، بل الظاهر عدم الانقلاب بناءً علىٰ ما اخترناه وحقّقناه في الواجب المشروط أيضاً، فإنّ المراد بالحكم الذي يتوهّم انقلابه عند تحقّق شرطه هل هو الجزاء المترتّب على الشرط.

وبعبارة أُخرىٰ: الجملة المتضمّنة للبعث، فمن الواضح عدم معقولية عروض الانقلاب له.

وإن كان المراد به هي الإرادة التشريعية، فقد عرفت أنّ معناها ليس إرادة إتيان العبد به، كيف ومن المستحيل انفكاك الإتيان عنها، بل معناها يرجع إلى إرادة الجعل والتشريع التي يعبّر عنها بالفارسية بـ (قانونگذارى) ومن المعلوم استحالة عروض التغيّر والانقلاب لها، بل لا معنىٰ لانقلابها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فمقارنة زمان الشرط والتكليف والامتثال وإن كانت مسلّمةً إلّا أنّ ما أجاب به عن الإشكال الثاني الذي يرجع إلى أنّ الترتّب مستلزم لإيجاب الجمع لا يتمّ، كما سيجيء في الجواب عن المقدّمة الخامسة.

وأمّا المقدّمة الرابعة: التي يبتنىٰ عليها الترتّب والطولية، فيرد على التقسيم إلى الأقسام الثلاثة أنّ الإطلاق ليس معناه إلّا مجرّد أخذ الشيء موضوعاً للحكم مع عدم تقييده ببعض القيود، فمن أجل أنّه فاعل مختار يمكن له بيان ما له دخلٌ في موضوع حكمه، ومع ذلك فلم يأخذ شيئاً آخر، يستفاد أنّ ذلك الشيء تمام الموضوع، فالإطلاق اللحاظي بالمعنى الذي ذكره لا وجه له أصلاً، بل لا معنىٰ له، وحينئذٍ فنقول: إنّ الإطلاق بالمعنى الذي ذكرنا علىٰ

قسمين: قسم يمكن للعبد أن يحتجّ بـه على المولىٰ، كما فـي القـيود والتـقادير المتصوّرة على القسمين الأوّلين، وقسم لايمكن للعبد ذلك، كـما بـالنسـبة إلى القيود التي يقتضيـه نفس الخطاب، وهو القسم الثالث الذي ذكره.

وكيف كان فغايـة هذه المقدّمـة إثبات الترتّب والطوليـة، وهـو لايسـتلزم الخروج عن إيجاب الجمع، كما سنبيّن فيما يتعلّق على المقدّمـة الخامسـة.

وأمّا المقدّمـة الخامسـة: التي سيقت لبيان أنّ الترتّب لايـقتضي إيـجاب الجمع، فينبغي أوّلاً الإشارة إلىٰ وجـه تأخّر العصيان المشروط بـه خطاب المهمّ عن الأمر بالأهمّ، ثمّ النظر إلى أنّـه علىٰ فرض الترتّب هل يجدي ذلك في إخراج المسألـة عن إيجاب الجمع بين الضدّين أو لا؟

فنقول: قد يقال ـ كما قيل ـ: إنّ الوجـه في تأخّر عصيان الأمر بالأهمّ عنـه: أنّ العصيان نقيض للإطاعـة والامتثال؛ إذ هو ترك المـأمور بـه لا عـن عـذر، والإطاعـة متأخّر عن الأمر؛ لأنّ الانبعاث متأخّر عن البعث؛ إذ هو معلول لـه، والإتيان بمتعلّق الأمر وإن لم يكن متأخّراً عنـه إلّا أنّ صدق الامتثال والإطاعـة عليـه يتوقّف علىٰ تحقّقـه والالتفات إليـه، وحينئذٍ فإذا ثبت تأخّر الإطاعـة عن الأمر فيظهر تأخّر العصيان عنـه أيضاً؛ لأنّـه نقيض لها، والنقيضان متساويان في الرتبـة وما مع المتقدّم في الرتبـة يكون متقدّماً في الرتبـة أيضاً.

هذا، ولكن قد عرفت سابقاً منع اتّحاد النقيضين من حيث الرتبـة، ولو سلّم فما مع المتقدّم في الرتبـة لايكون متقدّماً في الرتبـة؛ لما عرفت سـابقاً مـن أنّ التقدّم والتأخّر بحسب العقل مستند إلىٰ ملاكهما، ومع عدم الملاك لايحكم بالتقدّم أو التأخّر.

هذا، والعمدة في منع تأخّر العصيان عن الأمر مـا عـرفت مـن أنّ مـعنى العصيان هو ترك المأمور بـه لا عن عذر، وهو من الأعدام والأعـدام لا تكـون

متأخّرة عن شيء ولا متقدّمة عليه ؛ لأنّه ليس بشيء حتّىٰ يحكم عليه بحكم وجودي.

ومن هنا يظهر: أنّه لايعقل أن يكون خطاب المهم مشروطاً به بعد كونه من الأعدام، ولايعقل ثبوت التأثير لها أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

وكيف كان فعلىٰ تقدير تسليم الترتّب والطولية بين الأمرين فنقول: إنّ ذلك لايجدي في رفع غائلة استحالة طلب الضدّين، فإنّ شرط خطاب المهمّ إمّا أن يكون نفس العصيان بحسب وجوده الخارجي المتوقّف علىٰ مضيّ زمان لايمكن معه الامتثال في الزمان الباقي، وهو الذي يترتّب عليه سقوط الأمر بالأهم ؛ لأنّ بقاءه مستلزم لتعلّق الطلب بغير المقدور، كما هو المفروض، وإمّا أن يكون العنوان الذي ينتزع منه بعد كونه متحقّقاً في ظرفه بحسب الواقع ونفس الأمر. وهو كون المكلّف ممّن يعصىٰ أو تعقّب العصيان وتأخّره ونظائرهما، وإمّا أن يكون الشرط التلبّس بالعصيان والشروع فيه، وإمّا أن يكون أحد العناوين الأُخر المنطبقة على أحد الوجوه المتقدّمة.

إذا عرفت ذلك، نقول: أمّا لو كان الشرط هو العصيان الخارجي الذي عرفت أنّه لايتحقّق إلّا بعد مضيّ مقدار من الزمان لايمكن معه الامتثال في الباقي، فمن الواضح أنّه بمجرّد تحقّقه يسقط الأمر بالأهمّ، كما أنّ قبل تحقّقه لايكون الأمر بالمهمّ موجوداً ؛ لعدم تحقّق شرطه بعد فقبل تحقّق العصيان لايتحقّق الأمر بالمهمّ، وبعد تحقّقه لايبقى الأمر بالأهمّ. فأين يلزم اجتماع الأمرين الذي عليه يبتنى القول بالترتّب، وأمّا لو كان الشرط هو العنوان الذي ينتزع من العصيان المتأخّر. فمن الواضح لزوم طلب الجمع ؛ لأنّ بمجرّد تحقّق الزوال مثلاً الذي يتحقّق معه شرط خطاب المهمّ يكون مأموراً بإتيان الأهمّ ويحرّكه الأمر المتعلّق به نحوه، وبإتيان المهمّ أيضاً لتحقّق شرطه. وهكذا لو كان الشرط هو التلبّس

بالعصيان لو كان لـه معنى معقول.

والحاصل: إمّا أن يكون الشرط أيّ شيء كان مؤثّراً في سقوط خطاب الأهمّ، فلا يبقىٰ مجال للترتّب، وإمّا أن لا يكون كذلك، فيلزم طلب الجمع، كما هو واضح.

حول أمثلة الترتّب

ثمّ لا يخفىٰ أنّ الفروع التي أوردها في التقريرات للإلزام بصحّة الخطاب الترتّبي[1]، مضافاً إلى أنّ غاية ما يدلّ عليها هو إمكان أن يكون بعض الخطابات مترتّباً على البعض الآخر وفي طوله، وهو ممّا لا ينكره أحد حتّى القائلين بامتناع الترتّب؛ لوروده في الشرع كثيراً، نظير الأمر بالتوبة، المترتّب علىٰ تحقّق العصيان والذنب، وغير ذلك من الموارد الكثيرة، بل الذي يقول به القائل بالامتناع هو عدم تأثير الترتّب في دفع غائلة طلب الجمع بين الضدّين المستحيل بالبداهة، ولا يظهر من الفروع ذلك نقول: إنّ معنى النقض بشيء هو أن يكون المنقوض به مسلّماً بين المتخاصمين بحيث لا مجال لهما لإنكاره، وحينئذٍ فنقول: إنّ مسألة الإقامة التي أوردها فيها لا تكون مورداً للنقض؛ لأنّ الذي ورد في الشرع هو وجوب الصوم والإتمام على تقدير قصد الإقامة عشرة أيّام، لا معلّقاً على نفس الإقامة، وحينئذٍ فلو كان ذلك القصد محرّماً، لتعلّق النذر أو العهد أو اليمين بعدمه، فما دام لم يتحقّق لا يكون وجوب الصوم والإتمام متحقّقاً، وبمجرّد تحقّقه الذي يسقط بسببه النهي المتعلّق به لحصول العصيان بتحقّق الأمر بالإتمام ولكن بعد سقوط النهي كما عرفت.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

هذا، ولو سلّم كون الشرط لوجوب القصر والإتمام هو نفس الإقامة مثلاً، فمن المعلوم أنّ تحققه موقوف على تحقّق الإقامة عشرة أيّام، وحينئذٍ فإذا تحقّقت يجيء الأمر بالاتمام وبالصوم، فقبل تحقّقها لايكون هنا إلّا النهي، وبعد تحقّقها المستلزم لسقوط النهي بالعصيان لايكون هنا إلّا الأمر بالصوم وبالإتمام، فأين يلزم الترتّب.

ثمّ لو سلّم الجميع، فالكلام إنّما هو فيما لو كان الأمر الثاني مشروطاً بما يتأخّر عن الأمر الأوّل من عصيان ونحوه، مع أنّ مورد النقض يكون الأمر بالصوم أو الإتمام مترتّباً على نفس الإقامة بناءً عليه، ومن المعلوم أنّ الإقامة لايكون متأخّراً عن النهي المتعلّق بها حتّىٰ يلزم الترتّب، فالمقام يكون طلباً للجمع حينئذٍ مع عدم الترتّب والطولية، كما لايخفىٰ.

ولنختم بذلك الكلام في الترتّب، وقد عرفت في صدر المبحث ما هو مقتضى التحقيق، فتأمّل جيّداً.

الفصل السادس

في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

ربّما يحتمل في عنوان النزاع احتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالجواز الإمكان الوقوعي، والضمير في شرطه راجعاً إلىٰ نفس الأمر، فمرجع النزاع حينئذٍ إلىٰ إمكان تحقّق المعلول من دون تمامية علّته.

الثاني: أن يكون الضمير أيضاً راجعاً إلىٰ نفس الأمر ولكن كان المراد بالجواز الإمكان الذاتي، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى أنّ تحقّق الأمر مع عدم تحقّق علّته هل هو من الممكنات الذاتية التي لاينافي عروض الامتناع لها والوجوب من ناحية وجود العلّة وعدمها.

الثالث: أن يكون الضمير راجعاً إلى المأمور به أو المأمور، فيرجع النزاع إلىٰ جواز الأمر مع العلم بكون المكلّف غير قادر على إتيان المأمور به إمّا لفقد شرطه أو لعلّة فيه.

هذا، ولكن النزاع على الوجهين الأوّلين ـ مضافاً إلىٰ كونه بعيداً عن محلّ الخلاف بين الأعلام ـ ينافي ظاهر العنوان من حيث أخذ العلم فيه، فإنّه لو كان

النزاع في إمكان تحقّق المعلول بدون علّة بالإمكان الوقوعي أو الذاتي، فلا مجال لكون العلم دخيلاً فيه أصلاً، كما هو واضح، فينحصر أن يكون المراد هو الاحتمال الثالث، ومرجعه إلى النزاع بين العدلية والأشاعرة، فإنّهم اختلفوا في جواز التكليف بالمحال، فذهب الطائفة الأولى إلى عدم الجواز خلافاً للطائفة الثانية القائلين بالجواز، ولعلّ قولهم بالجواز مبني على ما ذكروه في مبحث الطلب والإرادة وكونهما مختلفين، وإلّا فلايعقل أن تتحقّق الإرادة بالنسبة إلىٰ مَنْ يعلم عدم صدور الفعل منه، كما هو واضح.

وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق في مورد النزاع هو أن يقال: إنّ الأوامر علىٰ قسمين:

أحدهما: الأوامر الشخصية الجزئية المتوجّهة إلى أشخاص المأمورين.

ثانيهما: الأوامر الكليّة المتوجّهة إلى المكلّفين بنحو العموم.

أمّا ما يكون من قبيل الأوّل: فعدم إمكان تحقّقه في صورة العلم بانتفاء شرط تحقّق المأمور به واضح ضروري، وذلك لأنّ غاية البعث إنّما هو الانبعاث وحركة المكلّف نحو المطلوب، فإذا فرض العلم بعدم إمكان تحقّق الانبعاث ـ كما في المقام ـ فيستحيل تحقّق البعث والتحريك من الآمر؛ إذ مع العلم بعدم ترتّب الغاية عليه كيف يمكن أن ينقدح في نفسه إرادة البعث مع أنّ من مبادئ الإرادة التصديق بفائدة المراد، ولعمري أنّ هذا واضح جدّاً.

وأمّا ما يكون من قبيل القسم الثاني الذي إليه ترجع الخطابات الشرعية الواردة بنحو العموم المتوجّهة إلى الناس كذلك أيضاً، فلايخفى أنّه لايضرّ بذلك كون بعض المكلّفين غير قادرين على الإتيان بالمأمور به، فإنّ توجيه الأمر بهذا النحو لايشترط فيه إلّا كون الأمر صالحاً لانبعاث المكلّفين بحسب النوع، وأمّا مجرّد العلم بعدم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى بعض المكلّفين فلايضرّ بتوجيه

الأمر بهذا النحو.

نعم لو كان المكلّفون بحسب النوع غير منبعثين، لاستحال تعلّق الأمر بهذا النحو أيضاً، وقد عرفت تفصيل الكلام في الفرق بين قسمي الأمر والخطاب في صدر مبحث الترتّب، فراجع.

الفصل السابع

في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟

وقبل الخوض في تحقيق المقام لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: ظاهر العنوان محتمل لاحتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالطبيعة هي الماهيّة وبالأفراد هو الوجود بحيث كان مرجع النزاع في هذا المقام إلى النزاع المعروف المشهور في الفلسفة، وهو أنّ الأصيل هل هي الماهيّة أو الوجود؟ فالقائلون بأصالة الماهيّة يقولون بتعلّق الطلب بها لكونها أصيلاً، والقائلون بأصالة الوجود يقولون بتعلّق الطلب به لكونه أصيلاً.

هذا، ولكن لايخفى أنّ النزاع علىٰ هذا الوجه بعيد عن محلّ الكلام بين الأُصوليين.

ثانيها: أن يكون النزاع راجعاً ومبنيّاً على القول بأنّ الطبيعي هل يكون موجوداً في الخارج أو أنّ وجوده بمعنىٰ وجود أفراده؟ وكون النزاع علىٰ هذا

الوجـه وإن كان ربّما يظهر من بعض الاستدلالات كما نقلـه في الفصول[١] إلّا أنّ الظاهر أنّـه أيضاً بعيد عن محلّ الخلاف بين الأُصوليين، كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون النزاع راجعاً إلى النزاع في موادّ المشتقّات، فالقائلون بكونها موضوعةً لنفس الطبائع بالوضع العامّ والموضوع لـه العامّ يقولون بتعلّق الطلب بالطبيعـة؛ لأنّها مدلولـة للمادّة، كما أنّ القائلين بكونها موضوعةً بنحو الوضع العامّ والموضوع لـه الخاصّ يقولون بتعلّق الطلب بالأفراد؛ لأنّها موضوع لها للمادّة، والمفروض أنّ الهيئـة لا تدلّ إلّا على البعث بما تتضمّنـه المادّة.

رابعها: أن يكون مرجع النزاع ـ بعد الاتّفاق على أنّ موادّ المشتقّات موضوعـة للماهيـة لابشرط كما نقلـه السكّاكي[٢] ـ إلى أنّ المادّة بعد تعلّق الطلب بها هل تشرب معنى الوجود لأنّ الطلب إنّما يتعلّق بها من هذه الحيثيّـة، أو أنّ الطلب إنّما يتعلّق بنفس مدلولها الذي هي الماهيّـة لابشرط؟

والنزاع على الوجهين الأخيرين يرجع إلى النزاع في الأمر اللغوي، كما أنّـه على الوجهين الأوّلين يكون عقليّاً، وقد عرفت أنّـه على الوجهين الأوّلين بعيد عن محلّ الخلاف بين الأُصوليّين، كما أنّـه على الأخيرين يلزم اختصاص النزاع بما إذا كان الطلب بصيغـة الأمر بالنسبـة إلىٰ مادّتها فقط، وأمّا لو كان الطلب بغير صيغـة الأمر أو كان الطلب بها ولكن كانت المادّة مقيّدةً بأمر آخر، كقولـه: صلّ مع الطهارة، فلايجري، بناءً عليهما، مع أنّ الظاهر دخول جميع الأقسام والصور في محلّ النزاع.

والتحقيق أن يقال: إنّ مورد النزاع إنّما هو أنّ متعلّق الطلب هل هي

---

١ ـ الفصول الغرويّـة: ١٢٥ / السطر ٣٦ ـ ٤٠.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٢١ / السطر ٢٣.

الماهيّـة من حيث هي هي، أو أنّـه هي الماهيّـة بلحاظ وجودها في الخارج؟ إذ لايعقل أن يتعلّق الطلب بالفرد؛ للزوم تحصيل الحاصل.

وحينئذٍ فنقول: إنّ الظاهر هـو الأوّل، وذلك لأنّـه بـعد كـون المـصلحـة الباعثـة على الطلب قائمةً بنفس الماهيّة من دون مدخلية لشيء آخر أصلاً، كما هو المفروض، ومن المعلوم أنّ اللّفظ لايحكي إلّا عن مدلولـه الذي هـي نـفس الماهيّـة في المقام، فسرايـة الطلب منها إلىٰ غيرها مستلزم لكون بعض المطلوب ممّا ليس لـه دخل في حصول الغرض أصلاً، ولكون اللّـفظ حـاكـياً عـمّا ليس بموضوع لـه، واتّحاد الماهيّـة مع وجوداتها في الخارج لايستلزم أن يكون اللّفظ الموضوع بإزائها دالاً عليها أيضاً، كيف وباب الألفاظ لا ربط لـه بباب الحقائق، كما هو واضح.

وتوهّم: أنّ الماهيّـة من حـيث هـي هـي ليست إلّا هـي لا مـوجودة ولا معدومـة ولا مطلوبـة ولا غير مطلوبـة، فكيف يمكن أن يتعلّق الطلب بها من هذه الحيثيـة.

مدفوع: بـأنّ مـعنىٰ هـذا الكـلام عـدم كـون المـوجوديـة والمـعدوميـة ونظائرهما مأخوذةً في الماهيّـة بحيث كانت تـمامَ ذاتـها أو جـزءَ ذاتـها، وهـذا لايستلزم استحالـة تعلّق الطلب بها من حيث نفسها، كيف ولا ارتباط بين المقامين أصلاً، كما هو واضح.

وقد يتوهّم أيضاً: أنّ الماهيّـة من دون لحاظ وجودها في الخـارج ليست منشأً لأثر؛ إذ الآثار إنّما يترتّب على الوجود علىٰ ما هو مقتضى التحقيق، فكيف يجوز أن تجعل في حيّز الطلب.

ولكنّـه مدفوع أيضاً: بأنّ الماهيّـة من هذه الحيثيـة ـ أي مع لحاظ وجودها في الخارج ـ ظرف لسقوط الطلب، فالمصحّح لتعلّقـه بها إنّما هو هذه الحـيثيـة

التي لا تكون الماهيّـة بها منشأً للأثر؛ إذ لحاظ التحقّق في الخارج إنّما هو لحاظ السقوط وحصول المطلوب، كما هو واضح.

فالحقّ: أنّ الطلب إنّما تعلّق بنفس الماهيّـة، غايـة الأمر أنّ صدق عنوانها يتوقّف على التحقّق الخارجي، فالأمر بإكرام زيد مثلاً إنّما تعلّق بـنفس طـبيعـة الإكرام، غايـة الأمر أنّ صدق عنوان الإكرام وتحقّقـه يتوقّف عـلىٰ وجـوده؛ إذ ماهيّـة الإكرام لا تكون إكراماً، كما هو واضح.

ثمّ لايخفى أنّ في التقريرات المنسوبـة إلى المحقّق العراقيﷺ قد عقد بعد هذا الفصل فصلاً آخر لسرايـة الطلب المتعلّق بصرف وجود الطبيعـة إلى حصصها أو الخصوصيات الفرديـة[1]، وكلامـه فيـه مبني علىٰ ما يقولـه الرجل الهمداني، وقد فصّل مع جوابـه في محلّـه، فراجع.

---

١ ـ نهايـة الأفكار ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٩.

الفصل الثامن

في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

والكلام هنا تارة يقع في الإرادة الحتمية التي ينشأ منها البعث، وأُخرىٰ في البعث والوجوب، وعلى التقديرين تارة يقع الكلام في إمكان بقاء الجواز بعد النسخ، وأُخرىٰ في بيان مقتضى الجمع بين الدليلين، وأنّه هل يقتضي الدليل ثبوته بعد الفراغ عن إمكان البقاء ثبوتاً. فالبحث يتمّ في ضمن أُمور:

الأمر الأوّل: في إمكان بقاء الجواز

فنقول: أمّا الكلام في الإرادة الحتمية فقد يقال بإمكان بقاء أصلها بعد نسخها بتلك المرتبة القويّة، نظراً إلى أنّ الإرادة وإن كانت من البسائط إلّا أنّ صدقها على أفرادها إنّما هو على سبيل التشكيك، كما يظهر بمراجعة الوجدان، فإنّ الإنسان قد يريد شيئاً بحيث لايمكن ردعه عنها، وقد يريد شيئاً ولكنّه يمكن أن ينصرف عنها لتحقّق بعض الموانع، وحينئذٍ فإذا نسخت بتلك المرتبة القويّة،

فلا مانع من بقائها ولو في ضمن المرتبة الضعيفة[1].

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ معنى البساطة هو عدم كون تلك الحقيقة البسيطة مركّبةً من شيء مشترك بين أفرادها بحيث كانت التفاوت الموجود بينها خارجاً عن الحقيقة، بل كانت تفاوت أفراد الطبيعة من حيث القوّة والضعف ونظائرهما بحيث يكون ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، وحينئذٍ فكيف يعقل ارتفاع بعض الأفراد وبقاء شيء منه؟! وهل يتوهّم أحد أنّه لو ارتفع الوجوب من الواجب الوجود يبقى أصل الوجود حتّىٰ يمكن أن يصير مادّياً؟

وبالجملة، فمن الواضح عدم إمكان البقاء في مثل البسائط.

هذا في الإرادة، وأمّا الوجوب فكذلك أيضاً، فإنّه مع بساطته ـ كما اعترف به القائل ـ كيف يمكن بقاء شيء منه، كما هو واضح.

فالتحقيق أنّه لايمكن البقاء ثبوتاً حتّىٰ يبحث في مقام الإثبات.

الأمر الثاني: في مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه

ثمّ إنّه لو سلّمنا إمكان البقاء بحسب مقام الثبوت فهل يقتضي الدليل بقاء الجواز قد يقال: نعم؛ لأنّ ذلك مقتضى الجمع بين دليلي الناسخ والمنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شيء ودليل آخر علىٰ عدم وجوبه، فإنّه لا إشكال في أنّ مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأوّل على الاستحباب، فليكن المقام كذلك أيضاً؛ لأنّه لا فرق بينهما أصلاً.

هذا، ولكن لايخفى أنّ قياس المقام بذلك المثال قياس مع الفارق؛ لأنّ

---

١ ـ لاحظ نهاية الدراية ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٦، نهاية الأفكار ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

الحمل على الاستحباب هناك لقيام الدليل علىٰ عدم كون البعث ناشئاً من الإرادة الحتمية حتّىٰ ينتزع منه الوجوب بناءً علىٰ ما ذكرنا في معنىٰ هيئة «افعل» وأمّا بناء علىٰ ما ذكروه فقيام الدليل الآخر علىٰ عدم الوجوب قرينة على إرادة معنىٰ مجازي من الصيغة الظاهرة في الوجوب عند التجرّد عن القرينة.

وأمّا هنا فمن المعلوم أنّ دليل المنسوخ ظاهر في الوجوب، وليس له ظهورات متعدّدة حسب تعدّد مراتب الوجوب، بل ليس له إلّا ظهور واحد في خصوص الوجوب، غاية الأمر أنّه يكشف عن ثبوت الجواز والرجحان أيضاً، وحينئذٍ فمع قيام الدليل على ارتفاعه الراجع إلى ارتفاع الكاشف لايبقىٰ وجه لثبوتهما بعد انعدام ما يكشف عنهما؛ إذ قد عرفت أنّه ليس هنا ظهورات ثلاثة حتّىٰ يكون مقتضىٰ دليل الناسخ ارتفاع أحدها بحيث لاينافي ثبوت الباقي، فالحقّ أنّه لو قلنا بإمكان بقاء الجواز ثبوتاً، فلايكون هنا دليل علىٰ بقائه.

الأمر الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه

قد يتمسّك في ذلك بالاستصحاب.

ولكن يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ جريانه موقوف علىٰ جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مع أنّه محلّ إشكال ـ أنّه لو قلنا بالجريان في هذا القسم فهو إنّما فيما إذا لم يختلّ بعض ممّا يعتبر في جريان الاستصحاب، وأمّا إذا اختلّ كما في المقام لأنّ الجواز المستصحب لايكون موضوعاً لمجعول شرعي حتّىٰ يترتّب عليه بالاستصحاب الحكم الذي جعل موضوعاً له، ولايكون بنفسه مجعولاً حتّىٰ يثبت بالاستصحاب في الزمان اللّاحق فلا.

أمّا عدم كونــه موضوعاً لمجعول شرعي: فواضح.

وأمّا عدم كونــه مجعولاً: فلأنّ الجعل إنّما تعلّق بالوجوب لا بــه.

وتوهّم تعلّق الجعل بــه تبعاً، مدفوع: بأنّــه لايكون الجواز جزء للوجوب حتّىٰ يتعلّق الجعل بــه بالتبع؛ لما عرفت من كونــه بسيطاً.

الفصل التاسع

في الواجب التعييني والتخييري

ربّما يقسّم الواجب إلى تعييني وتخييري باعتبار أنّه لو كان متعلّق الوجوب شيئاً واحداً، فهو واجب تعييني، ولو كان شيئين أو أزيد، فهو واجب تخييري.

وقد يقال بامتناع الثاني؛ نظراً إلى أنّه لايعقل تعلّق الإرادة بأحد الشيئين أو الأشياء علىٰ نحو الترديد بأن يكون التعلّق بحسب الواقع ونفس الأمر مردّداً، وذلك لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومن المعلوم أنّ التشخّص الذي هو مساوق للوجود منافٍ للإبهام والتردّد؛ إذ لايعقل عروض الوجود للشيء المردّد بين الأمرين أو أُمور بأن يكون المردّد من حيث هو مردّد موجوداً في الواقع. نعم لابأس بأن يكون الواقع المعيّن مردّداً عندنا ومجهولاً لنا. ولكنّه لايعقل التردّد مع قطع النظر عن علمنا وجهلنا.

وبالجملة فالإرادة من الصفات الحقيقية للنفس كالعلم ونظائره، ولها أيضاً إضافة إلى المراد كإضافة العلم إلى المعلوم. فكما أنّ تشخّص العلم إنّما هو

بالمعلوم، ولايعقل تعلّق العلم بالمردّد الواقعي كذلك تشخّص الإرادة وتعيّنها إنّما هو بالمراد، فلايعقل تعلّقها بالمردّد بحسب نفس الأمر أو بأزيد من شيء واحد، وهذا في إرادة الفاعل واضح، ومعلوم أنّـه لا فرق بينها وبين إرادة الآمر، فلايمكن تعلّقها أيضاً بالمردّد الواقعي والمبهم النفسي الأمري، فظهر أنّـه لايعقل الواجب التخييري، وحينئذٍ فيجب صرف ما ظاهره ذلك ممّا ورد في الشرعيات والعرفيات عن ظاهرها، ويقال بأحد الأقوال التي كلّها مبنيّـة على امتناع الواجب التخييري.

هذا غايـة ما يمكن أن يقال في امتناع الواجب التخييري، ولكنّـه لايخفىٰ ما فيـه: فإنّ قياس الإرادة التشريعيـة بالإرادة الفاعليـة قياس مع الفارق، فإنّ معنى الإرادة التشريعيـة ليس راجعاً إلى إرادة الآمر إتيان المأمور بالمأمور بـه، كـيف ويستحيل تخلّفـه بالنسبـة إلى الواجب تعالىٰ، بل معناها ليس إلّا إرادة التشريع والبعث والتحريك، وحينئذٍ فنقول: إنّ تعلّق الإرادة بأحد الشيئين أو الأشياء مردّداً ومبهماً وإن كان مستحيلاً، بداهـة إلّا أنّـه لايـلزم فـي الواجب التـخييري هـذا المحذور أصلاً، فإنّ الآمر بعدما يتصوّر الشيئين مثلاً ويرى أنّ كل واحـد مـنهما مؤثّر في حصول غرضـه الواحد أو كان هناك غرضان يترتّب أحدهما على أحد الشيئين والآخر على الآخر ولكن مع حصول أحد الغـرضين لايـمكن تـحصيل الآخر أو لايكون تحصيلـه لازماً، فبعدما رأى ذلك يريد أن يبعث العبد نـحوهما فيبعث، ولكن يفهم العبد ذلك، أي كون أحدهما غير واجب مع حصول الآخر بأن يخلّل بين البعثين كلمـة أو نحوها.

وبالجملـة: فليس هناك شيء متعلّق بالمردّد الواقعي لا تصوّر المولى ولا إرادتـه البعث ولا نفس البعث.

أمّا الأوّل: فمن الواضح أنّ البعث إلى الشيئين لايعقل بـدون تـصوّرهما،

وحيث إنّ المتصوّر متعدّد فلا محالـة يكون التصوّر كذلك ؛ لمـا عـرفت مـن أنّ تشخّصــه إنّما هو بتشخّصــه ، فهناك تصوّران .

وأمّا إرادتـه البعث : فواضح تعدّدها بعدما يريد البعث إلىٰ هذا والبعث إلىٰ ذاك .

ومن هنا يظهر وجـه تعدّد البعثين .

فتوهّم : أنّ القول بالواجب التخييري مستلزم لكون متعلّق البـعث الواحـد مردّداً بين الشيئين أو الأشياء مع وضوح استحالتـه ؛ لأنّـه وإن كان مـن الأمـور الاعتباريـة إلّا أنّ تعلّقها بالمردّد مستحيل كتعلّق الأُمور الحقيقيـة بـه ، وهل يعقل اعتبار ملكيـة المردّد بين الثوب والدار ونظائره ؟

مدفوع : بأنّ ذلك كلّـه مبني على أن يكون البعث واحداً والمبعوث إليــه متعدّداً ، مع أنّك عرفت تعدّد البـعث حسب تـعدّد المـبعوث إليــه فـي الواجب التخييري .

فالتحقيق : أنّ الواجب التخييري ليس نحواً آخر من الوجوب وسنخاً آخر من البعث ، بل لا فرق بينـه وبين التعييني من حيث الوجوب والبعث أصلاً ، غايـة الأمر أنّـه يعتبر التعيينيّـة والتخييريـة بـعد مـلاحظـة وحـدة الواجب وتـعدّده ، فالحقّ إمكان الواجب التخييري ، ومعـه لا مجال لرفع اليد عمّا ظاهره ذلك مـن الأدلّـة الشرعيـة والأوامر العرفيـة كما أنّـه لا تصل النوبـة إلى الأقوال الكثيرة التي عرفت أنّ كلّها مبنيّـة على امتناع الواجب التخييري .

ثمّ إنّ ما ذكره في الكفايـة : من أنّـه لو كان هناك غرض واحد مترتّب على الشيئين أو الأشياء ، فلا محالـة يكون الواجب هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو بينها ؛ لأنّــه لايمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد ، فحيث إنّ

الغرض يترتّب على الجامع، فلا محالـة يكون الجامع واجباً[١]، ففيـه ـ مضافاً إلىٰ منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الشيء الواحد من المتعدّد فإنّ ذلك إنّما هو في موارد مخصوصـة، كما حقّق في محلّـه[٢] ـ أنّـه لو سـلّم تـرتّب الغـرض عـلى الجامع، فلا ارتباط لذلك بالمقام؛ إذ ليس الكلام في أنّ المترتّب عليـه الغرض هل هو شيء واحد أو متعدّد، وليس التقسيم أيضاً ناظراً إلى الغرض، بل التقسيم إنّما هو للوجوب باعتبار الواجب، فالحكم بكون الواجب فـي الغـرض واجـباً تعيينيّاً لكون الغرض واحداً، والمؤثّر في حصولـه أيضاً كذلك ممنوع جدّاً بـعدما كان الواجب بحسب الظاهر شيئين أو أشياء، وكون التقسيم بملاحظتـه، ولا منافاة بين كون الغرض مترتّباً على الجامع والأمر متعلّقاً بما هو في ضمنـه كما لا يخفىٰ.

ثمّ لايذهب عليك أنّ البعث إلى أحد الأشياء ونظائره من العناوين الكليّـة الانتزاعيـة إنّما هو من قبيل الواجب التعييني؛ لأنّ متعلّق الوجوب شيء واحـد وإن كان كلّياً انتزاعيّاً، فتأمّل جيّداً.

تذنيب: التخيير بين الأقلّ والأكثر

هل يمكن التخيير عقلاً بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

وليعلم أنّ مورد النزاع ما إذا اُخذ الأقلّ لابشرط من حيث الزيادة، وأمّا إذا اُخذ بشرط لا، فهو مباين للأكثر، والتخيير بينـه وبين الأكثر حينئذٍ يكـون مـن التخيير بين المتبائنين، ولا إشكال في جوازه.

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ١٧٤.

٢ ـ الحكمـة المتعاليـة ٢: ٢١٠ ـ ٢١٢.

إذا عرفت ذلك، فنقول: للمسألـة صور؛ فإنّ الأقلّ والأكثر قد يكونان من الأُمور التي تحصل تدريجاً، وقد يكونان من الأُمور التي تحصل دفـعةً، وعـلى التقديرين قد يكون هنا غرض واحد يترتّب علىٰ كلّ واحد منهما، وقد يكون هنا غرضان يترتّب أحدهما على الأقلّ والآخر على الأكثر ولكن لايمكن تـحصيل أحدهما مع حصول الآخر، أو لايجب تحصيلـه وإن أمكن.

الفصل العاشر

في الواجب العيني والكفائي

ربّما يقسّم الواجب إلىٰ عيني وكفائي، والمراد بالأوّل هو ما يعتبر في سقوط الوجوب وحصول الامتثال بالإتيان به مباشرةً، ولايسقط بفعل الغير، والمراد بالثاني هو ما لايعتبر فيه ذلك، بل يسقط التكليف عن الجميع بفعل بعض المكلّفين، ويعاقب الجميع لو لم يمتثل، وهذا كوقوعه في الشرع ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، وإنّما الكلام في الواجب الكفائي في كيفيّة تعلّق الوجوب بالمكلّفين.

فنقول: هل الوجوب متعلّق بمجموع المكلّفين من حيث المجموع أو بالواحد لابعينه أو بالواحد المردّد أو بكلّ واحد من المكلّفين؟ وجوه واحتمالات.

وتفصيل الكلام: أنّه لايعقل كون الوجوب متعلّقاً بالمجموع من حيث المجموع؛ لأنّه لا وجود للمجموع من حيث هو سوى الوجودات والأفراد، كما أنّه لايعقل تعلّقه بالواحد لابعينه؛ لأنّه لا وجود له؛ لأنّ الوجود مساوق للعينية، كما برهن في محلّه.

وأمّا الواحد المردّد: فقد عرفت في مبحث الوجوب التخييري أنّه لايعقل تعلّق البعث بالشيء المردّد، ومن المعلوم أنّه لا فرق بين المبعوث والمبعوث إليه من هذه الجهة؛ إذ كما أنّ البعث له إضافة إلى المبعوث إليه كذلك له إضافة إلى المبعوث الذي هو المكلّف.

وما عن بعض الأعاظم من ثبوت الفرق بينهما[١] لا نعرف له وجهاً أصلاً، كما لايخفىٰ.

وأمّا تعلّقه بكلّ واحد من المكلّفين: فقد يقال ـ كما عن بعض أعاظم المعاصرين ـ بأنّه هي كيفيّة تعلّق الوجوب في الواجب الكفائي، والفرق بينه وبين الواجب العيني حينئذٍ مع اشتراكه معه في ذلك إنّما هو في الإطلاق والتقييد، بمعنى أنّ متعلّق الطلب في العيني إنّما هي الطبيعة المتقيّدة بقيد المباشرة، بخلاف متعلّقه في الواجب الكفائي فإنّه هي الطبيعة المطلقة المعرّاة عن قيد المباشرة.

قال: والدليل على ذلك أنّه لو شك في الواجب أنّه عيني أو كفائي، يبنى على الثاني، وليس ذلك إلّا لكون المطلوب فيه مطلقاً بخلاف الأوّل[٢].

وفي تقريرات المحقّق النائيني أنّ التحقيق في تصوير الواجب الكفائي أنّه عبارة عمّا كان الغرض منه مترتّباً علىٰ صدور الفعل من صرف وجود المكلّف، بخلاف العيني الذي لايحصل الغرض إلّا بصدوره من مطلق وجود المكلّف الساري في الجميع[٣]. انتهىٰ.

---

١ ـ نهاية الأُصول: ٢٢٨.

٢ ـ نفس المصدر: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

٣ ـ أجود التقريرات ١: ١٨٧.

أقسام الواجب الكفائي

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الواجب الكفائي على أقسام:

منها: ما لايكون للطبيعة المأمور بها إلّا فرد واحد بمعنى أنّه لايعقل تحقّقها بعد وجود فرد واحد منها، كقتل سابّ النبي ودفن الميّت وأمثالهما.

ومنها: ما يكون لها أفراد متعدّدة ووجودات متكثّرة بمعنى أنّه يمكن أن تتحقّق الطبيعة بعد تحقّق فرد واحد منها كالصلاة على الميّت ونحوها.

وعلى التقدير الثاني قد يكون المأمور به هو الفرد الواحد منها، وقد يكون هو صرف وجودها الصادق على الأفراد المتعدّدة، وعلى التقديرين قد يكون الفرد الآخر أو صرف وجودها الآخر مبغوضاً للمولىٰ، وقد يكون لا محبوباً ولا مبغوضاً. وعلى التقادير قد يكون المكلّف هو صرف وجوده وقد يكون هو الجميع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا إذا لم يكن للطبيعة المأمور بها إلّا فرد واحد ووجود فارد، فلا معنى لأن يكون التكليف فيه متعلّقاً بكلّ واحد من المكلّفين أو بصرف وجوده؛ إذ من الواضح أنّ البعث إنّما هو لغرض الانبعاث، ولايعقل أن ينبعث المكلّفين إلىٰ عمل لايمكن تحقّقه إلّا من واحد منهم، وهل يعقل أن يأمر المولىٰ عبيده بشرب الماء الموجود في الإناء الذي لايمكن تحقّقه إلّا من واحد من عبيده؟ هكذا لو كان التكليف متعلّقاً بصرف وجود المكلّف؛ لأنّه يصدق على الجميع أيضاً، فلابدّ إمّا أن يقال بكون الخطاب في أمثال المثال مشروطاً بعدم إتيان الآخر به، وإمّا أن يقال بالنحو الذي ذكرنا في الواجب التخييري، غاية الأمر أنّ التخيير هاهنا بالنسبة إلى المكلّف وهناك بالنسبة إلى المكلّف به، وإمّا أن يقال بأنّ المكلّف إنّما هو واحد من الأناسي المنطبق علىٰ جميعهم.

ومن هنا يظهر: حال ما إذا كانت للطبيعة أفراد متعدّدة، ولكن كان فرد واحد منها متعلّقاً للأمر، سواء كان الزائد عليه مبغوضاً أو غير مبغوض، فإنّه لايعقل أن يكون التكليف به متوجّهاً إلىٰ جميع المكلّفين أو إلىٰ صرف وجود المكلّف بالتقريب المتقدّم.

وأمّا إذا كان المأمور به هو صرف وجود الطبيعة، فيمكن أن يكون التكليف متعلّقاً بصرف وجود المكلّف.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما في تقريرات المحقّق النائيني من كون التكليف متوجّهاً إلىٰ صرف وجود المكلّف من دون التفريق بين الأقسام المذكورة لايتمّ أصلاً، كما لايخفىٰ.

المقصد الثاني

في النواهي

وفيـه فصول:

الفصل الأوّل

في صيغـة النهي

اعلم أنّ هيئـة «لا تفعل» إنّما وُضعت في اللغـة للزجر عن وجود الطبيعـة التي تعرض لها تلك الهيئـة، كما أنّ هيئـة «افعل» موضوعـة للبعث إلىٰ وجودها، فالفرق بين الأمر والنهي بعد الاشتراك في تعلّقهما بالوجود إنّما هو في كون الأوّل موضوعاً ومفيداً للبعث، والثاني دالّاً على الزجر، وحينئذٍ فلايبقى للنزاع المعروف ـ وهو: أنّ المطلوب في باب النواهي هل هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل ـ مجال أصلاً؛ إذ ذلك النزاع متفرّع على اشتراكهما في الدلالـة على الطلب، غايـة الأمر ثبوت الاختلاف في باب النواهي في أنّ متعلّق الطلب هل هو الأمر الوجودي أي الكفّ أو الأمر العدمي، أي نفس أن لا تفعل، وقد عرفت أنّ النهي لا يـدلّ عـلى الطلب حتّىٰ ينازع في تعيين المطلوب وأنّـه أمر وجودي أو عدمي، بل إنّما هـو موضوع للزجر، ومتعلّقـه إنّما هو وجود الطبيعـة لا غير، كما هو واضح.

ثمّ على تقدير دلالـة النهي على الطلب فلا مجال لاحتمال كون المطلوب هو العدم، وذلك لأنّ العدم ليس بشيء حتّىٰ يمكن تعلّق الطلب بـه، وهذا واضح جدّاً.

ومنه انقدح فساد ما في الكفاية من كون المطلوب في باب النواهي هو العدم لا الكفّ[١]؛ إذ ليس وجه استحالة تعلّق الطلب به كونه خارجاً عن تحت القدرة والاختيار حتّىٰ يرد بما ذكر فيها، بل الوجه فيها أنّه ليس بشيء ولا حقيقة له حتّىٰ صار لسببها مطلوباً ومراداً.

في منشأ الفرق بين مُرادَي الأمر والنهي

ثمّ إنّه لا إشكال عند العقلاء في ثبوت الفرق بين الأوامر والنواهي بكفاية الإتيان بفرد من الطبيعة المأمور بها في تحقّق امتثال الأمر المتعلّق به وسقوطه؛ لحصول الغرض، وهو تحقّقها بإيجاد فرد منها في الخارج، وأنّه لايحصل الغرض بتمامه إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها في باب النواهي، إنّما الإشكال في وجه الفرق، فقد يقال بأنّ الحاكم به إنّما هو العقل؛ نظراً إلى أنّ وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فرد واحد، وعدمها لايكاد يتحقّق إلّا بعد انعدام جميع الأفراد[٢].

هذا، ولكن لايخفىٰ: أنّ هذا الكلام بمعزل عن التحقيق؛ فإنّ معنىٰ تحقّق الطبيعة بوجود فرد مّا كون كلّ واحد من الأفراد هو تمام تلك الطبيعة، ولا ينقص عنها أصلاً؛ إذ لو كانت الطبيعة متحصّصة بحصص عديدة حسب تعدّد الأفراد، لكان وجودها في الخارج متوقّفاً علىٰ وجود جميع الأفراد؛ لكي يتحصّل جميع الحصص، فوجودها بوجود فرد واحد مساوق لكون كلّ فرد تمام طبيعته، فزيد تمام الإنسان، وكذا عمرو، وبكر، فإذا كان وجود زيد كافياً في وجود حقيقة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٢.

٢ ـ نفس المصدر: ١٨٢ ـ ١٨٣.

الإنسان فكيف يعقل أن لايكون عدمه كافياً في عدمها، وهل هذا إلّا المناقضة في القول من غير التفات؟

وتوهّم أنّ لازم ما ذكر كون طبيعة واحدة موجودةً ومعدومةً معاً فيما إذا وجد زيد وعدم عمرو، مع أنّ ذلك غير معقول، يدفعه أنّ الطبيعة إنّما تتكثّر حسب تكثّر الأفراد، فزيد وعمرو إنسانان لا إنسان واحد، وحينئذٍ فلابأس باتّصافها بالوجود من ناحية وجود بعض الأفراد وبالعدم من قِبَل انعدام بعضها الآخر، كما أنّه يتّصف بالبياض والسواد، وبالطول والقصر، وبالحركة والسكون، وبالقيام والقعود في آنٍ واحد، وليس ذلك إلّا لكونه متكثّراً ومتعدّداً حسب تكثّر الوجودات وتعدّد الأفراد.

فالإنصاف: أنّه لا فرق بين وجود الطبيعة وعدمها من هذه الحيثية في نظر العقل أصلاً. وكما أنّ وجود بعض الأفراد يكفي في تحصّل الطبيعة فكذلك عدمه كافٍ في انعدامها، فاستناد الفرق بين الأوامر والنواهي إلى حكم العقل ممّا لا مجال له أصلاً، كما لايخفىٰ، كما أنّ دعوىٰ كون ذلك مستنداً إلىٰ فهم العرف من الألفاظبحسب معانيها اللغوية وحقائقها التي وُضعت تلك الألفاظ بإزائها ممّا لم يعرف له وجه، كما هو واضح، فانحصر أن يكون منشأ ذلك حكم العقلاء بذلك من غير ارتباط له بباب الألفاظ.

ثمّ إنّ دلالة النهي على الزجر بعد المخالفة أيضاً إنّما هو لكون مدلوله هو الزجر عن الطبيعة المتعلّقة له، لا العدم حتّىٰ يقال بأنّه متىٰ تحقّقت المخالفة فقد انتقض إلى الوجود، ولا مجال لبقائه بعد تحقّق عصيانه، بل النهي لأجل كونه دالاًّ على الزجر عن جميع وجودات الطبيعة، لا مجال لسقوطه بمجرّد تحقّق بعض وجوداته، ولا دليل علىٰ كون المخالفة والعصيان مسقطاً.

نعم لو كان متعلّق النهي هو أوّل الطبيعة، فبمجرّد تحقّقه يسقط، لا لكون

المخالفة من حيث هي مسقطاً، بل لأجل أنّه لايمكن امتثاله فيما بعد أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المبغوض إنّما هو أوّل وجود الطبيعة، وقد حصل، وحينئذٍ فلو فرض عدم تقييده بذلك ـ كما في أكثر النواهي ـ إذ المتعلّق فيها الطبيعة بجميع وجوداتها، فلاوجه لسقوطه بعد تحقّقها ببعض وجوداتها. فالنهي مع أنّه تكليف واحد وحكم فارد له عصيانات متعدّدة وإطاعات متكثّرة، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه قد تصدّىٰ بعض من المحقّقين لإثبات بقاء النهي بكون مدلوله على نحو العموم الاستغراقي، كما في تقريرات المحقّق النائيني[1]، أو بكون المجعول هي الملازمة بين طبيعي الطلب وطبيعي المتعلّق، كما في حاشية بعض المحقّقين في محشّي الكفاية[2].

ولكن كلّ ذلك ممّا لا دليل عليه، لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٩٥.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

الفصل الثاني

في اجتماع الأمر والنهي

وقبل الخوض في ذكر أدلّـة الطرفين وبيان أدلّـة المختار لابدّ من تـقديم أُمور:

الأمر الأوّل: في عنوان المسألـة وتحرير مصبّ النزاع

قد يقال ـ كما قيل ـ بأنّ مورد النزاع في هذا الباب هو اجتماع الأمر والنهي في واحد، وأنّ المراد بالواحد ليس خصوص الواحد الشخصي بل كلّ ما يكون لـه جهتان ومندرجاً تحت عنوانين ولو كـان واحـداً جـنسياً أو نـوعياً، كـالحـركـة الصلاتيـة الكلّيـة المتّحدة مع الحركـة الكلّيـة الغصبيـة.

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ الواحد الشخصي لايعقل أن يتعلّق تكليف واحد بـه فضلاً عن تكليفين؛ لأنّ الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ثبوتـه، كما هو واضح.

وأمّا الواحد الجنسي أو النوعي: فما كان منـه مثل السجود للّـه والسجود للصنم، فلاينبغي الارتياب في جواز تعلّق الأمر والنهي بـه، وما كان مـنـه مـثل الحركـة والسكون الكلّيتين المعنونين بعنوان الصلاتيـة والغـصبيـة، فـمع قـطع

النظر عن اتّحادهما في الخارج وتصادقهما على شيء فلاينبغي أيضاً الإشكال في جوازه لأنّ الحركـة ليست جنساً للصلاة أو الغصب، وأمّا مع ملاحظـة التـصادق علىٰ وجود واحد والانطباق على الخارج فيرجع الكلام إلى الواحد الشـخصي، كما لايخفىٰ.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما في الكفايـة[1]، فراجع.

والأولى أن يعبّر عن محلّ النزاع بأنّـه هـل يـجوز تـعلّق الأمـر والنـهي بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصي أو لا؛ إذ ـ مضافاً إلى أنّـه لاير د عليـه شيء ممّا تقدّم ـ يندفع بـه الإشكال المعروف، وهو أنّـه يكون البحث في المقام صغرويّاً، ولازم التعبير بما عبّروه كونـه كبرويّاً، مع أنّـه لا إشكال فيـه ولا نزاع؛ إذ تضادّ الأحكام الخمسـة بأسرها ممّا لم يناقش فيـه أحد.

وجـه الاندفاع: أنّـه بناء على هذا التعبير الذي ذكرنا لا إشكال في كون البحث كبرويّاً أصلاً، كما هو واضح.

الأمر الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة

الفرق بين هذه المسألـة ومسألـة النهي عن العبادة ـ التي سيجيء إن شاء اللّـه تعالى ـ ذاتي لا خفاء فيـه أصلاً؛ لعدم اتّحاد المسألتين لا في الموضوع ولا في المحمول، كما لايخفىٰ.

وكذا لاينبغي الإشكال في كون المسألـة اُصوليـة؛ إذ هي مندرجـة تحت ضابطـة مسائل علم الاُصول.

وما ذكره في الكفايـة من إمكان كونهما من مسـائل عـلم الكـلام أو مـن

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ١٨٣ ـ ١٨٤.

غيره[١] فيتمّ لو تصرّف في عنوان النزاع، وإلّا فظاهره يأبى عن ذلك.

نعم لابأس بجعلها من المبادئ الأحكامية، وكذا لا إشكال في كون المسألة عقليةً محضة، ولا ارتباط لها بباب الألفاظ أصلاً، وكذا في ثبوت المناط في أقسام الوجوب والتحريم النفسي والتعييني والعيني والغيري والتخييري والكفائي.

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة

إنّه ربّما يؤخذ في عنوان النزاع قيد المندوحة؛ نظراً إلىٰ أنّ بدونها لا إشكال ولا خلاف في امتناع الاجتماع، ولكن الحقّ ما في الكفاية من أنّ وجود المندوحة وعدمها لايرتبط بما هو المهم في محل البحث والمقصود في مورد النزاع، فإنّ العمدة في المقام هو إمكان الاجتماع واستحالته من هذه الحيثيّة[٢].

وبعبارة أُخرىٰ: مورد النزاع إنّما هو استكشاف حال نفس التكليف من حيث الإمكان والاستحالة لاحال المكلّف به من حيث المقدورية وعدمها، وهذا واضح جدّاً.

الأمر الرابع: جريان النزاع حتّىٰ مع تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد

ربّما يتوهّم ابتناء النزاع في هذه المسألة على مسألة كون متعلّق التكاليف هل هي الطبائع أو الأفراد تارةً بمعنى أنّ النزاع إنّما يجري على خصوص القول الأوّل في تلك المسألة، وأمّا بناء على القول الثاني فلابدّ من القول

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٥.

٢ ـ نفس المصدر: ١٨٧

بالامتناع في مسألتنا هذه، وأُخرىٰ بمعنى أنّ القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، والامتناع على القول بالأفراد.

هذا، ولكن تحقيق الكلام مبني على استكشاف مرادهم في تلك المسألة من الفرد، فنقول: إن كان مرادهم من الفرد هو الموجود الشخصي الواحد، فهذا ممّا يستحيل تعلّق التكليف له؛ للزوم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وإن كان هو عنوان الفرد المعروض للكلّية بمعنى أنّ متعلّق الطلب هو عنوان فرد الطبيعة، فلا إشكال في جريان النزاع في المقام علىٰ كلا القولين في تلك المسألة؛ لأنّ القائل بالاجتماع يقول بتعلّق الأمر والنهي بعنوان الفرد، كقوله بتعلّقهما بالطبية بناءً على القول الآخر في تلك المسألة، وكذا لو كان مرادهم من الفرد هو الوجود الخاصّ بنحو العموم والكلّية في مقابل الطبيعة التي هي بمعنى الوجود السعي.

نعم لو كان مرادهم من الفرد هي الخصوصيات والمقارنات المتّحدة في الخارج مع وجود الطبيعة بحيث كان مرجع قولهم إلىٰ سراية الأمر من الطبيعة إلى الخصوصيّات المقارنة له في الوجود، وكذا النهي، فيصير المقام مبنيّاً على تلك المسألة؛ لأنّ خصوصية الغصبية حينئذٍ مثلاً تصير مورداً لتعلّق الأمر، وخصوصية الصلاتيّة مورداً لتعلّق النهي، فكأنّه قال: صلّ في المكان المغصوب، ولا تغصب في الصلاة، ولكن يبعد أن يكون مرادهم من الفرد ذلك، فظهر عدم ابتناء النزاع علىٰ تلك المسألة أصلاً، كما لايخفىٰ.

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين في المجتمع

ذكر في الكفاية ما حاصله: أنّه لايكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقي الحكمين مناط حكمه مطلقاً حتّىٰ في مورد

التصادق والاجتماع، وأمّا إذا لم يكن لهما مناط حكمه كذلك، فلايكون من هذا الباب[١]. انتهىٰ موضع الحاجة.

أقول: إن كان مراده من ذلك أنّ مورد النزاع في المقام هو ما كان متعلّقا الحكمين ذا مناط مطلقاً حتّىٰ في مورد الاجتماع بحيث كان مرجعه إلىٰ تقييد في عنوان النزاع، فلايخفىٰ أنّه لا ارتباط لذلك بما هو المهم في مقصود البحث ومورد النزاع؛ لما عرفت في وجه عدم تقييد النزاع بقيد المندوحة من أنّ المهم في هذا المقام جواز الاجتماع واستحالته من هذه الحيثيّة أي حيثية الاجتماع.

ويؤيّد كون مراده ذلك اختلاف التعبير في هذا المقام وفي مسألة المندوحة حيث إنّه عبّر هنا بأنّه لايكاد يكون من باب الاجتماع، فإنّ ظاهره تطبيق عنوان النزاع على الموارد الخارجية، كما لايخفىٰ.

وإن كان مراده من ذلك بيان الفارق بين المقام الذي هو من قبيل التزاحم وبين باب التعارض، ودفع توهّم التناقض بين الكلمات حيث إنّهم ذكروا في باب التعارض أنّ من أقسامه التعارض بالعموم والخصوص من وجه ولم يذكروا في وجه العلاج في ذلك المقام أنّ من جملة وجوهه الجمع بنحو يقوله القائل بالاجتماع في ذلك المقام، بل ذكروا أنّ علاجه الأخذ بالأظهر إن كان، وإلّا التوقّف، أو الرجوع إلى المرجّحات السندية على الخلاف، وبيان الدفع علىٰ ما يظهر منه أنّ مسألتنا هذه مبنيّ على إحراز المناط في مورد الاجتماع بالنسبة إلى الحكمين، بخلاف باب التعارض، فإنّه مبني علىٰ وحدة الملاك والمناط في الواقع، ولكن لايعلم أنّ الملاك الموجود هَل هو ملاك الأمر أو النهي، فإن كان مراده ـ أي صاحب الكفاية ـ دفع هذا التوهّم، فيرد عليه: منع كون باب

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٩.

التعارض مبنيّاً على إحراز وحدة الملاك والمناط، فإنّ التعارض والاختلاف موضوع عرفي وقع في الروايات الواردة في علاج المتعارضين المستدلّ بها في ذلك الباب. فكلّ ما صدق عليه هذا العنوان بنظر العرف يترتّب عليه أحكامه المذكورة في تلك الروايات، سواء كان المناطان موجودين في مورد الاجتماع أم لا، فإنّه لا ارتباط له بباب المناط أصلاً.

وبالجملة، فباب التعارض من الأبواب العرفية التي لا مجال للعقل ولا طريق له إليه أصلاً، فكلّ مورد حكم العرف بصدق هذا الموضوع يترتّب عليه أحكامه، بخلاف مسألتنا هذه. فإنّها مسألة عقلية محضة لا طريق للعرف إليها أصلاً.

نعم في تطبيق هذه المسألة على الموارد الخارجية نحتاج إلى إحراز المناطين في مورد الاجتماع، بخلاف باب التعارض، فإنّه غير مرتبط بباب المناط أصلاً، بل لابدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع.

وبالجملة، فالفرق بين المقام وبين باب التعارض بهذا الوجه الذي ذكره في الكفاية[1] ممّا لم يعرف له وجه أصلاً.

الأمر السادس: في ثمرة بحث الاجتماع

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع

إنّهم ذكروا في ثمرة النزاع أنّه بناء على القول بجواز الاجتماع لا إشكال

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٢.

في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها وإن كان معصيةً؛ للنهي أيضاً.

لكنّ التحقيق يقتضي خلافه، وأنّ القائل بالجواز لايمكن له القول بالصحّة أصلاً.

وينبغي أوّلاً حكاية ما ذكره المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في تقريراته ـ في وجه القول بجواز الاجتماع من المقدّمات التي لو تمّت يترتّب عليها صحّة الصلاة في الدار المغصوبة، ثمّ بيان ما يمكن أن يورد عليه من الإيرادات، وهذه المقدّمات وإن كانت طويلةً؛ لما عرفت من كونها مصنوعةً لإثبات القول بالجواز، إلّا أنّا نذكرها بطريق الاختصار، ونحيل التفصيل إلىٰ مقامه، فنقول:

منها: بساطة المقولات، وأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

ومنها: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهويّة واعتبارها بشرط لابالنسبة إلى أنفسها، فاجتماعها لايعقل أن يكون علىٰ نحو الاتّحاد بحيث يكون ما بحذاء أحدهما في الخارج عين ما بحذاء الآخر.

ومنها: كون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، ولا تكون الحركة جنساً للمقولات حتّىٰ يلزم التركيب فيها، ولا هي أيضاً من الأعراض المستقلّة حتّىٰ يلزم قيام عرض بعرض.

وبعد هذه المقدّمات يظهر: تعدّد متعلّق الأمر والنهي؛ إذ الصلاة إنّما تكون من مقولة الوضع سواء قلنا: إنّ المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهيئة كما هو مختار الجواهر(١) أو الفعل كما هو المختار، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة، والغصب إنّما يكون من مقولة الأين؛ إذ ليس الغصب

---

١ ـ جواهر الكلام ١٠: ٦٩ و ١٢٣ ـ ١٢٤.

إلّا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فتوهّم اجتماع الصلاة والغصب في الحركة مع وحدتها مندفع بأنّه إن كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لاينفع، وإن كان المراد منها وحدة الحركة الصلاتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا ممّا لايعقل؛ لاستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين؛ لما عرفت من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة.

وبالجملة، الحركة لايعقل أن تكون بمنزلة الجنس للصلاة والغصب، وبحيث يشتركان فيها ويمتازان بأمر آخر؛ للزوم التركيب في الأعراض، وليست عرضاً آخر غير المقولات؛ للزوم قيام العرض بالعرض، وهو محال، فلابدّ من أن تكون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وحينئذٍ يظهر أنّه كما أنّ الصلاة مغايرة بالحقيقة للغصب، فكذا الحركة الصلاتية مغايرة للحركة الغصبية، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلاتية، وحركة غصبية، وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضعه وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّىٰ يبحث عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلاتية والحركة الغصبية، وهما متعدّدتان، فلا محالة، فأين يلزم تعلّق الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين المكان والمكين ونسبته إليه لايعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجوهر أو من مقولة الأعراض، وكما لايعقل التركيب الاتّحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: زيد في الدار، كذلك لايعقل التركيب الاتّحادي بين الضرب والإضافة في قولك: ضرب زيد في الدار، أو الصلاة والإضافة في قولك: صلاة زيد في الدار، وكما

لايكون زيد غصباً كذلك لا تكون الصلاة غصباً[١]. انتهى كلامه في غاية التلخيص.

وقد عرفت: أنّ هذا الكلام لو تمّ لترتّب عليه صحّة الصلاة في الدارالمغصوبة؛ لأنّه بعد كون الحركة الصلاتية مغايرة للحركة الغصبية لايكون المبغوض والمبعّد عن ساحة المولىٰ بعينه محبوباً ومقرّباً للعبد نحو المولى حتّىٰ يقال باستحالة كون المبعّد مقرّباً. فإنّ المبغوض هي الحركة الغصبية، والمحبوب هي الحركة الصلاتية.

وبالجملة، بعد فرض تعدّد الحركة لايبقىٰ مجال للإشكال في صحّة الصلاة؛ لعدم الارتباط بين الحركتين، فالحركة الصلاتية تؤثّر في القرب، والغصبية تؤثّر في البعد.

هذا، **ولكن يرد علىٰ ما ذكره أوّلاً**: أنّ الصلاة ليست بنفسها من المقولات؛ لأنّها مركّب اعتباري، واجزاؤها عبارة عن الحقائق المختلفة والهويّات المتشتّتة، فلايعقل أن تكون بنفسها مندرجةً تحت مقولة واحدة، وكذا الغصب ليس مندرجاً تحت مقولة أصلاً، فإنّه عبارة عن الاستيلاء والتسلّط علىٰ مال الغير عدواناً، ومن المعلوم أنّ ذلك أمر اعتباري يعتبره العرف والعقلاء، وليس من الأُمور الواقعية والحقائق، نظير سلطة الشخص علىٰ مال نفسه.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ ما يتّحد مع الصلاة في الدار المغصوبة ليس هو الغصب؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن التسلّط علىٰ مال الغير عدواناً، وهذا المعنىٰ ممّا لايرتبط بالصلاة أصلاً. بل الذي يتّحد معها هو التصرّف في مال الغير بغير إذنه، الذي محرّم آخر غير الغصب، وبينهما عموم من وجه، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

ومن المعلوم أنّ التصرّف جامع انتزاعي للأفعال المرتبطة إلىٰ مال الغير من الكون فيه وسائر التصرّفات، وليس التصرّف بنفسه من المقولات أصلاً، بل المندرج تحتها إنّما هو مصاديق التصرّف.

فظهر أنّ ما يكون مندرجاً تحت مقولة من المقولات من مصاديق التصرّف المتّحدة مع الصلاة إنّما هو الكون في المكان المغصوب، الذي هو من مقولة الأين، وإلّا فالغصب وكذا التصرّف بعنوانه ليسا من المقولة أصلاً كما لا يخفىٰ.

وثانياً: أنّ الركوع ـ وهو الفعل الخاصّ الصادر من المكلّف كما هو الأقوىٰ وفاقاً له ـ يمكن أن يكون من مقولة الأين؛ لما ذكره المستدلّ من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، فالرأس المتحيّز في حيّز مخصوص إذا تحرّك منه إلىٰ مكان آخر، يكون ذلك حركة في الأين، وإن كان بالإضافة إلىٰ حدوث حالة أُخرىٰ وكيفية حادثة بالنسبة إلى أجزاء الإنسان بعضها مع بعض يكون حركةً في الوضع، وحينئذٍ فالركوع الذي يكون حركة واحدة أينيّة صار متعلّقاً للحبّ والبغض؛ لعدم كون المقولتين حينئذٍ متعدّداً حتّىٰ يستحيل تركيب الاتّحادي بينهما، بل صار كلٌّ من الركوع والكون في مكان مغصوب، الذي هو مصداق للتصرّف في مال الغير مندرجاً تحت مقولة الأين، فصارت الحركة حركةً واحدة أينيّة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من أنّ مصاديق التصرّف في مال الغير تكون مندرجةً تحت المقولات فإنّما هو مبني على المسامحة، ضرورة أنّ المندرج تحتها إنّما هو مصداق ذات التصرّف، لا مقيّداً بكونه في مال الغير، فالكون في المكان إنّما يكون مندرجاً تحت مقولة الأين، لا الكون في المكان المغصوب، فإنّ غصبية المكان خارج عن ذلك أصلاً.

وهذا أيضاً ممّا يورد به على المستدلّ، فإنّه بعد العدول عن الغصب إلى

التصرّف في مال الغير، وعنه إلىٰ مصاديقه يبقى الإشكال في عدم كون مصاديق التصرّف في مال الغير بما هي مصاديق له مندرجاً تحت مقولة؛ لما عرفت من عدم مدخلية مال الغير في ذلك أصلاً.

فظهر من جميع ذلك: أنّ المقرّب والمبعّد إنّما هو شيء واحد وأمر فارد، وهي الحركة الأينيّة، ومع فرض كونه مبعّداً لايمكن أن يكون مقرّباً، فلايصلح أن يكون جزءاً للعمل العبادي أصلاً، فالصلاة في الدار المغصوبة باطلة ولو على القول بالجواز.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقول بالجواز.

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر

وأمّا بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر فقد يقال بصحّة الصلاة مطلقاً، مثل ما إذا قيل بالجواز، غاية الأمر أنّه لا معصية بناء عليه دونه.

ولكن لايخفىٰ أنّه لايتمّ ذلك بإطلاقه، بل إنّما يتمّ فيما لو لم تكن له مندوحة ولم يتمكّن من الامتثال في غير المكان الغصبي، وأمّا مع وجود المندوحة والتمكّن من الامتثال في غير الدار المغصوبة فظاهرٌ أنّه لو صلّىٰ فيها لا تكون صلاته صحيحةً، ضرورة أنّ مزاحمة ملاك الصلاة لملاك الغصب وتقديم الأولى للأهمّية لايقتضي أزيد من سقوط ملاك الثاني عن التأثير فيما لو دار الأمر بين إتيان الأُولى أو ارتكاب الثاني.

وبعبارة أُخرىٰ: دار الأمر بين إتيان الأُولى أو ارتكاب الثاني. وبعبارة أُخرىٰ: دار الأمر بين امتثال الأمر ومخالفة النهي وبين موافقة النهي ومخالفة الأمر. وأمّا لو تمكّن من امتثال الأمر وموافقة النهي معاً، فمن الواضح أنّه لا تسقط ملاك النهي عن التأثير أصلاً.

ونظير ذلك يتصوّر في الأمرين، فإنّ أهمّيـة إنقاذ الولد المأمور بـه بالنسبة إلى إنقاذ الأخ المأمور بـه أيضاً لايقتضي إلّا سقوط الأمر الثاني في خصوص ما إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد والأخ بمعنىٰ أنّـه لم يمكن اجتماعهما، وأمّا فيما أمكن امتثال كلا الأمرين بانقاذ كلا الغريقين، فلايجدي الأهمّيـة شيئاً أصلاً. كـما هـو واضح لايخفىٰ.

هذا كلّـه بناء علىٰ تقديم جانب الأمر.

الجهـة الثالثـة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي

وأمّا بناء علىٰ تقديم جانب النهي فلا إشكال في بطلان العبادة مع الالتفات إلىٰ موضوع المحرّم وإلىٰ تحريمـه أو مع الجهل تقصيراً، ضرورة أنّ الفعل لايصلح مع ذلك لأن يتقرّب بـه مع أنّـه لايكاد يتمشّىٰ قصد التقرّب من الملتفت أصلاً، إنّما الإشكال في بطلانها مع الجهل قصوراً.

حكم العبادة مع الجهل عن قصور

ظاهر الكفايـة بل صريحها صحّـة العبادة معـه[١].

ولايخفى أنّ إثبات الصحـة موقوفـة على إثبات جهتين:

الجهـة الأُولىٰ: كون المجمع مشتملاً على كلا مـناطي الحكـمين: مـناط الوجوب ومناط التحريم.

الجهـة الثانيـة: كفايـة مناط الوجوب في الصحـة بـعد سـقوط مـناط التحريم عن التأثير في الحكم الفعلي.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢١٢.

أمّا الكلام في الجهة الأُولىٰ فنقول: لا إشكال في ثبوت المضادّة والمنافرة بين مناطي الوجوب والتحريم كثبوت المضادّة بين أنفسهما، بل الأوّل أولىٰ؛ لإمكان المناقشة في التضادّ بين الأحكام، كما سيجيء إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ومن الواضح أنّ مناط الحكم وملاكه إنّما يقوم بالموجود الخارجي، ضرورة أنّ شرب الخمر المتحقّق في الواقع يكون ذا مفسدة لا عنوان شرب الخمر، وحينئذٍ فيُسأل عن القائل بالامتناع ـ المستند في ذلك إلىٰ ثبوت التضادّ بين الأحكام وأنّ متعلّق التكاليف هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه وأنّ تعدّد العنوان لايوجب تعدّد المعنون وأنّ الموجود بوجود واحد له ماهيّة واحدة ـ عن أنّه هل حامل المصلحة والمفسدة في الوجود الخارجي هي الحيثيّة الواقعية الواحدة أو الحيثيتين؟ فإن قال بالأوّل، فيردّه وضوح التضادّ بين المناطين، وإن قال بالثاني ـ كما أنّه لابدّ من ذلك ـ فيرد عليه سؤال الفرق بين المناط وبين نفس الحكم، فإذا جاز قيام المصلحة بحيثيّة وقيام المفسدة بحيثية أُخرىٰ، فلِمَ لايجوز كون الأمر متعلّقاً بالحيثية الأُولىٰ والنهي بالحيثية الثانية.

وبالجملة، فلايجتمع القول بالامتناع نظراً إلى أنّه تكليف محال مع القول بكون المجمع مشتملاً علىٰ كلا المناطين، فبعدما كان المفروض هو القول بالامتناع وتقديم جانب النهي لايبقىٰ مجال للقول بالصحّة أصلاً ولو قلنا بكفاية الملاك في صحّة العبادة وعدم احتياجها إلى تعلّق الأمر بها، ضرورة أنّه بناءً علىٰ ما ذكرنا لايكون المجمع إلّا مشتملاً على مناط التحريم فقط.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية، فنقول: لو سلّم كون المجمع واجداً للمناطين بناءً على القول بالامتناع، فهل يكفي مناط الوجوب في صحّة العبادة بعد فرض سقوط مناط التحريم عن التأثير؟ وبعد فرض كفاية المناط في صحّة العبادة وعدم الافتقار إلى تعلّق الأمر بها أم لا؟ قد يقال ـ كما في تقريرات المحقّق

النائيني ـ بالعدم؛ نظراً إلى أنّ تصحيح العبادة بالملاك إنّما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقاً، غاية الأمر أنّه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال.

وخلاصة كلامه في هذا الباب: أنّ التزاحم قد يكون بين الحكمين، وقد يكون بين المقتضيين، مثل مورد الاجتماع، بناء على القول بالامتناع، وبينهما بون بعيد؛ فإنّ تزاحم الحكمين إنّما يكون في مقام الفعليّة وتحقّق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدّر وجودها، وفي هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلّف وجهله دخلٌ حيث إنّ الحكم المجهول لايصلح أن يكون مزاحماً لغيره، فإنّه لايكون شاغلاً لنفسه، فبأن لايكون شاغلاً عن غيره أولىٰ.

وأمّا تزاحم المقتضيين فإنّما يكون في مقام الجعل والتشريع حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الآمر وإرادته، ويقع الكسر والانكسار بينهما في ذلك المقام، ويكون لعلم الآمر وجهله دخل في تزاحم المقتضيين حيث لو يعلم الآمر بثبوتهما لايعقل أن يقع التزاحم بينهما، وعلم المكلّف وجهله أجنبي عن ذلك؛ فإنّ عالم الجعل والتشريع إنّما يكون بيد الآمر، والمأمور أجنبي عنه، كما أنّ عالم الامتثال إنّما يكون بيد المكلّف، والآمر أجنبي عنه.

والحاصل أنّه بناءً على الامتناع تندرج المسألة في صغرى التعارض؛ للزوم تعلّق الأمر حينئذٍ بعين ما تعلّق به النهي، واستلزامه اجتماع الضدّين في واحد شخصي عدداً وهويّةً، وعليه لابدّ من إعمال قواعد التعارض، ومع ترجيح جانب النهي لم يبق مجال للقول بالصحّة أصلاً؛ لما عرفت من أنّ في هذا الباب لا دخل لعلم المكلّف وجهله أصلاً.

وتوهّم أنّ الصحّة عند الجهل إنّما هي لوجود الملاك والمقتضي، مدفوع:

بأنّ الملاك المغلوب بما هو أقوىٰ منـه والمكسور بغيره في عالم الجعل والتشريع لايصلح أن يكون موجباً للصحّـة، فإنّ الموجب لها هو الملاك التامّ الذي لايكون مكسوراً بما هو أقوى منـه في عالم التشريع[١] انتهى ملخّص كلامـه.

ولكن لايخفىٰ: أنّ المراد بوقوع الكسر والانكسـار بـين المـلاكـين ليس صيرورة الملاك المسكور والمغلوب معدوماً في مقابل الملاك الغالب بحيث يكون الفعل مع تلك الغلبـة مشتملاً على ملاك الغالب فقط، بل المراد كونـه جامعاً لكلا الملاكين، غايـة الأمر أنّ أقوائيـة ملاك الغالب صار مانعاً من تشريع الحكم علىٰ طبق الملاك المغلوب، وحينئذٍ فيرد عليـه سؤال الفرق بين صورتي التزاحم، أي: التزاحم بين الحكمين والتزاحم بين المقتضيين، فإن قال في الجـواب: بـأنّ فـي الثاني يرجع التقييد إلىٰ مقام الثبوت والواقع بمعنى أنّـه يكون المأمور بـه مـثلاً حينئذٍ في المقام بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي هي الصلاة المقيّدة بما عدا الفرد المجامع للغصب، بخلاف الأوّل؛ فإنّ سقوط الأمر بالمهم مثلاً إنّما هو لعدم إمكان امتثالهما بعد الفراغ عن تشريعهما مطلقاً، فيرد عليـه: أنّ السقوط لابدّ أن يرجع إلى التقييد، فإن قال: إنّ التقييد في تزاحم المقتضيين إنّما هو في مـقام جعل الحكم الإنشائي، بخلاف تزاحم الحكمين، فإنّ التقييد إنّما هـو فـي مـقام فعليـة الحكم، فيقال عليـه: إنّـه لا نسلّم رجوع التقييد في تزاحم المقتضيين إلى مقام جعل الحكم الإنشائي.

ودعوى: أنّ إطلاق الحكم فيـه يستلزم اللغويـة، مدفوعـة: بمنع لزومها بعد ظهور ثمرتـه في صورة الجهل.

وكيف كان فبعد كون ملاك الأمر تامّاً بمعنىٰ كونـه صالحاً لتعلّق الأمر بـه لو

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

لم يمنع عنـه مانع لايبقىٰ مجال للإشكال في صحّـة الصلاة بناءً على هذا القول الفاسد لو قيل باشتمالها على الملاك وبكفايـة الملاك في صحّـة العبادة.

ولكنّك عرفت أنّ المقدّمـة الأُولىٰ ممنوعـة.

ومن هنا انقدح: أنّـه لايمكن أن يستكشف من مجرّد حكم المشهور بالصحّـة في موارد العذر أنّهم قائلون بالجواز؛ نظراً إلىٰ أنّـه بناء على الامتناع تكون الصلاة فاسدةً مطلقاً، فإنّك عرفت أنّ الحكم بالصحّـة لاينافي القول بالامتناع، فتأمّل جيّداً.

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلقاً

لا إشكال في دخول العامّين من وجـه في الجملـة في مورد النزاع ومحلّ البحث، كما أنّـه لا إشكال في خروج المتبائنين عنـه؛ لعدم شمول ظاهر عنوان النزاع لـه، مضافاً إلىٰ وضوح إمكان تعلّق الأمر بشيء والنهي بمبائنـه، وكذلك لا إشكال أيضاً في خروج المتساويين عن محلّ النزاع وإن كان ظاهر العنوان التعميم؛ ضرورة استحالـة تعلّق الأمر والنهي بهما، إنّما الإشكال والكلام في دخول العامّين مطلقاً، فقد يقال بالخروج، كما عن المحقّقين: القمّي والنائيني[1] وجماعـة أُخرىٰ، وقد يقال بالدخول، كما عن صاحب الفصول قدس سره[2].

والتحقيق أن يقال: إنّ العامّين مطلقاً علىٰ قسمين: قسم لايكون عنوان العامّ مأخوذاً في عنوان الخاصّ ومفهومـه، بل مفهومهما متغايران، غايـة الأمر أنّ

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ١٥٣ ـ ١٥٤، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤١٠.

٢ ـ الفصول الغرويّـة: ١٢٥ / السطر ٨ ـ ١٠.

المفهومين متصادقان في الخارج تصادقاً كلّيّاً من جانب الخصوص وجزئيّاً من جانب العموم، وقسم يكون مفهوم العامّ مأخوذاً في عنوان الخاصّ، وهو الذي يعبّر عنه بالمطلق والمقيّد، كالصلاة المأخوذة في عنوان الصلاة في الدار الغصبية، وظاهر العبارة المحكية عن صاحب الفصول بل صريحها دخول القسم الأوّل فقط في مورد النزاع، والحقّ دخول القسمين معاً.

أمّا القسم الأوّل: فلأنّه بعد فرض كون العنوانين متغايرين لايبقىٰ فرق بينه وبين العامّين من وجه؛ ضرورة أنّه لو كان مجرّد التصادق الموجود الخارجي مانعاً عن تعلّق الأمر والنهي بالمفهومين المتصادقين، فهذه العلّة مشتركة بينه وبين العامّين من وجه ولو لم يكن ذلك مانعاً باعتبار أنّ متعلّق الحكم إنّما هو نفس العناوين والمفاهيم، فبعد فرض ثبوت التغاير بين العنوانين في المقام لايبقىٰ مجال لتوهّم الفرق أصلاً، كما هو واضح.

وأمّا القسم الثاني: فقد يقال بخروجه عن محلّ البحث؛ نظراً إلىٰ سراية حكم المطلق إلى المقيّد؛ فإنّ المطلق المأخوذ متعلّقاً للحكم ليس ما يكون قيد الإطلاق جزءاً له ومأخوذاً فيه، بل المراد هي الطبيعة المجرّدة اللّابشرط، وحينئذٍ فيسري حكمها إلى المقيّد.

والحاصل: أنّ الحكم المتعلّق بالمقيّد وإن لم يكن سارياً من متعلّقه إلى المطلق إلّا أنّ حكم المطلق يسري إلى المقيّد؛ إذ ليس المطلق منافياً له، والسراية من طرف واحد تكفي في ثبوت استحالة الاجتماع، كما لايخفىٰ.

ولكن لايذهب عليك أنّ اتّحاد المطلق والمقيّد إنّما يكون بحسب الخارج، وأمّا بحسب المفهوم فهما متغايران، ضرورة تغاير مفهوم طبيعة الصلاة مع مفهوم الصلاة في الدار الغصبية، وحينئذٍ فلايبقىٰ مجال للإشكال في دخوله في محلّ النزاع؛ لأنّ الضابط فيه هو كلّ عنوانين متغايرين المتصادقين علىٰ وجود

خارجي، وهذا المعنىٰ متحقّق في المطلق والمقيّد. فالحق دخول كلاالقسمين في مورد البحث.

وأمّا العامّان من وجه فقد يقال: بأنّ دخوله في محلّ النزاع ليس على الإطلاق، بل الظاهر اشتراطه ببعض القيود، وهو أن تكون هذه النسبة متحقّقةً بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلّف بإرادة واختيار من دون واسطة مع كون التركيب بينهما انضمامياً لا اتّحاديّاً، وأمّا إذا كانت النسبة ثابتةً بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق في مثل قوله: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ التركيب في مثل ذلك يكون علىٰ جهة الاتّحاد، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي، بل هو مندرج في باب التعارض، كما أنّه ليس من مسألة الاجتماع ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلّف كما لو قام في المثال المتقدّم بقصد تعظيم العالم والفاسق معاً، فإنّ القيام فعل واحد تولّد من إكرام العالم المأمور به وإكرام الفاسق المنهي عنه.

ووجه خروجه عن محلّ النزاع: أنّه لمّا كانت تلك العناوين من المسبّبات التوليديّة التي لم تتعلّق إرادة المكلّف بها أوّلاً وبالذات؛ لكونها غير مقدورة له بلاواسطة، فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب الذي يتولّد منه ذلك، ومن المعلوم أنّه فعل واحد بالحقيقة والهويّة، فلايمكن أن يتعلّق بها الحكمان، بل نفس كون النسبة بين الفعلين الصادرين من المكلّف العموم من وجه لايكفي ما لم يكن التركيب انضماميّاً، فمثل قوله: اشرب الماء ولا تغصب، فيما إذا شرب الماء المغصوب خارج عن مورد النزاع؛ فإنّ شرب الماء بنفسه يكون مصداقاً لكلٍّ من متعلّقي الأمر والنهي، ولابدّ في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وهذا بخلاف شرب الماء المباح في المكان المغصوب؛ فإنّه من مسألة الاجتماع، كما لايخفىٰ.

والسرّ في ذلك هو: أنّ كلّاً من الأمر والنهي تعلّق بموضوع خارجي ففيما إذا كان التركيب اتّحادياً يلزم أن يتعلّق كلٌّ منهما بعين ما تعلّق بـه الآخر، وهذا ممّا لاشكّ في استحالتـه[١]. انتهىٰ ملخّص ما في تقريرات المحقّق النائيني.

وأنت خبير بعدم تماميّـة كلامـه.

أمّا اعتبار كون التركيب اتّحادياً: فلأنّ الوجـه فيـه ـ كما اعترف بـهقدس‌سره ـ هو: أنّ الأمر والنهي إنّما يتعلّق كلّ واحد منهما بموضوع خارجي. ونحن سنبيّن فساد ذلك مفصّلاً، فانتظر.

وأمّا كون متعلّق التكاليف في العناوين التوليديـة هي السبب الذي يـتولّد منـه: فقد عرفت سابقاً أنّـه لا وجـه لصرف الأمر عن المسبّب بعد كونـه مقدوراً ولو مع الواسطـة؛ إذ هذا المقدار من المقدوريـة كافٍ في تصحيح تعلّق التكليف بـه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ العامّين من وجـه مطلقاً وكذا العامّين مطلقاً بقسميـه داخل في محلّ النزاع.

التحقيق في جواز الاجتماع

إذا عرفت هذه الاُمور، فاعلم أنّ الأقوى في المسألـة هو القول بالجواز، وتحقيق ذلك يتمّ برسم مقدّمات:

المقدّمـة الاُولىٰ: أنّ الحكم الوجوبي أو التحريمي المـتعلّق إلىٰ طـبيعـة لايسري منها إلىٰ مقارناتـه الوجوديـة ومـلازماتـه العـينيـة، ضـرورة أنّ تـعلّق

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤١٠ ـ ٤١٢.

الحكم بها إنّما هو لأجل الملاك المتحقّق فيها؛ إذ لايعقل أن يصدر من الحاكم حكم متعلّق بشيء من دون أن يكون ملاك ذلك الحكم متحقّقاً فيه.

وهذا نظير الإرادة التكوينية المتعلّقة بالأفعال الخارجية، فإنّه كما لايعقل تعلّق الإرادة بشيء من دون حصول مبادئها من تصوّر ذلك الشيء والتصديق بفائدته وغيرهما فكذلك لايعقل البعث إليه مثلاً من دون أن يكون فيه خصوصية مقتضية له وحيثية موجبة لتحقّقه، وحينئذٍ فبعدما كان المفروض أنّ المقارنات الوجودية والملازمات العينية ممّا لا مدخلية لها أصلاً في ثبوت الملاك المقتضي للبعث أو الزجر، ضرورة أنّه لو كان كذلك لكانت الطبيعة متقيّدةً بها متعلّقة للأمر أو النهي، والمفروض خلافه، فلايبقىٰ مجال لتوهّم سراية الحكم من الطبيعة إليها أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

المقدّمة الثانية: أنّ معنى الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ سريان الحكم إلى جميع الخصوصيات والأفراد بحيث كان معنىٰ قوله: أعتق رقبة، مثلاً راجعاً إلىٰ قوله: أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أو فاسقة؛ لأنّه ـ مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الإطلاق ذلك يلزم عدم الفرق بينه وبين العموم كما لايخفىٰ ـ يرد عليه: أنّه لايعقل أن تكون الطبيعة مرآةً للخصوصيّات وحاكيةً لها، ضرورة ثبوت المبائنة بينها وبين تلك الخصوصيات في عالم المفهوم، فكيف يمكن أن يكون لفظ الإنسان مثلاً حاكياً عن الطول والقصر مثلاً مع أنّهما مفهومان متغايران.

فالتحقيق أنّ لفظ الإنسان لايحكي إلّا عمّا جعل ذلك اللّفظ موضوعاً بإزائه، وهو طبيعة الإنسانية، بل الإطلاق عبارة عن عدم مدخلية شيء من القيود في متعلّق الحكم، فإنّ المتكلّم المختار بعدما فرض كونه بصدد بيان تمام متعلّق حكمه ومع ذلك لم يأخذ شيئاً من الخصوصيات ليستكشف العقل أنّ هذا تمام موضوع حكمه، ولا مدخلية لشيء آخر فيه أصلاً، ففي الحقيقة لايكون

الإطلاق من الدلالات اللفظيـة، بل من الدلالات العقليـة، نظير حكم العقل بكون معنى اللّفظ الصادر من المتكلّم المختار مراداً لـه.

وبالجملـة، فالإطلاق عبارة عن تماميـة ما جعل متعلّقاً للحكم من حـيث كونـه متعلّقاً لـه بمعنىٰ عدم مدخليـة شيء آخر فيـه، وأين هذا ممّا ذكر من أنّـه عبارة عن ملاحظـة الشمول والسريان، وقد عرفت ما فيـه.

وما اشتهر بينهم من أنّ الطبيعـة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط ليس معناه اتّحادها مع الشروط في عالم المفهوميـة بحيث تكون حاكيةً لها وكاشفةً عنها، بل معناه عدم إبائها عن اتّحاد بعض المفاهيم الأُخر معها في عالم الوجود الذي هو جامع العناوين المختلفـة والمفاهيم المتشتّتـة، وإلّا فكيف يمكن أن يكشف بعض المفاهيم عن البعض الآخر في عالم المفهوميـة مع ثبوت الاختلاف بينهما، كما هو واضح.

المقدّمـة الثالثـة ـ التي هي العمدة في هذا الباب ـ: أنّ متعلّق التكاليف والأحكام إنّما هي نفس الطبائع والعناوين، لا الطبيعـة الموجودة في العـين ولا الماهيّـة المتحقّقـة في الذهن، فاتّصافها بكونها موجودةً في الذهـن أو الخـارج خارج عن مرحلـة تعلّق الأحكام بها، نظير سائر الأحكام الطارئـة على الطبائع من الكلّيـة والاشتراك ونحوهما، ضرورة أنّ الطـبيعـة المـوجودة فـي الخـارج لايعقل أن تتّصف بالكلّيـة؛ لإبائها عن الصدق على الكـثيرين، وكـذا الطـبيعـة بوصف وجودها في الذهن، بداهـة أنّها أيضاً تكون جـزئيّاً غـير قـابل للـصدق واتّصافها بوصف الكلّيـة والاشتراك ونحوهما وإن كان في الذهن إلّا أنّـه لاينافي ذلك كون المعروض لهما إنّما هي نفس الطبيعـة بلا ملاحظـة وجودها الذهـني، ضرورة أنّـه بمجرّد تصوّرها يحمل عليـه تلك الأحكام، ولو كان اتّصافها بالوجود الذهني دخيلاً في هذا الحمل، لاحتاج إلىٰ تصوّر آخر متعلّقاً بالطـبيعـة مـتقيّدة

بكونها متصوّرة بالتصوّر الأوّلي ؛ إذ التصوّر الأوّل إنّما تعلّق بنفس الطبيعة فقط ، ولا يعقل أن يتعلّق بها مع وصف كونها متصوّرةً بهذا التصوّر ، كما هو واضح .

وكيف كان فلا إشكال في كون المعروض لوصف الكلّية والاشتراك ونحوهما إنّما هي الطبيعة المجرّدة عن الوجود العيني والذهني ، وإنّما الإشكال في متعلّق الأحكام وأنّه هل متعلّقاتها هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين وإن كان ظرف التعلّق الذهن ، نظير الكلّية المعروضة لها في الذهن ولكن لم يكن ذلك مأخوذاً على نحو القضية الشرطية ، بل على نحو القضية الحينيّة ، وإلّا لما كان يعرض لها بمجرّد تصوّرها ووجودها في الذهن ؛ إذ لا يمكن في هذا اللحاظ تصوّر تعلّق اللحاظ بها أيضاً ، كما هو واضح ، أو أنّ متعلّقات الأحكام هي الطبائع المتّصفة بالوجود الذهني ، أو أنّ متعلّقاتها هي الطبائع المنصبغة بصبغة الوجود الخارجي ؟ وجوه .

والتحقيق يقضي بأنّ معروض الأحكام هو بعينه معروض الكلّية والاشتراك ونحوهما من لوازم نفس الماهيّات مع قطع النظر عن الوجودين ، وذلك لأنّه لو كانت الأحكام متعلّقةً بالطبائع مع اتّصافها بوجودها في الذهن ، لكان امتثالها ممتنعاً ؛ إذ لا يعقل انطباق الموجود في الذهن بوصف كونه موجوداً فيه على الخارج ؛ لأنّه أيضاً نظير الموجودات الخارجية يكون جزئيّاً ومتشخّصاً ، ولازمه الإباء عن الصدق ، كما هو واضح .

ولو كانت الأحكام موضوعاتها هي الطبائع الموجودة في الخارج يلزم أن يكون تحقّقها متوقّفاً علىٰ وجودها في الخارج ؛ إذ لا يعقل تقدّم الحكم علىٰ متعلّقه ، ومن الواضح أنّ الغرض من البعث مثلاً إنّما هو انبعاث المكلّف بعد العلم به وبما يترتّب علىٰ مخالفته من استحقاق العقوبة وعلىٰ موافقته من استحقاق المثوبة ويتحرّك عضلاته نحو المبعوث إليه ، فالبعث متقدّم على الانبعاث

المتقدّم علىٰ تحقّق المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون متأخّراً عنه مع استلزام ذلك للّغوية؛ لأنّه بعد تحقّق المبعوث إليه المشتمل على المصلحة التي هي الباعثة علىٰ تعلّق البعث به يكون طلبه تحصيلاً للحاصل في الأوامر، وبعد تحقّق المزجور عنه في النواهي يكون الزجر عنه مستلزماً لطلب أعدام ما هو حاصل بنحو لم يحصل، وكلاهما مستحيل بداهة. ولعمري أنّ سخافة هذا الاحتمال الذي هو ظاهر بعض الأعلام[1] ممّا لا تكاد تخفىٰ علىٰ عاقل فضلاً عن فاضل. فلم يبق في البين إلّا الالتزام بكون موضوعات الأحكام هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين، والأغراض وإن كانت مترتّبةً على الوجودات الخارجية إلّا أنّه يتوصّل المولى إلىٰ تحصيلها بسبب البعث إلىٰ نفس الطبيعة؛ إذ لايتحقّق الانبعاث منه ولايحصل موافقته إلّا بإيجاد المبعوث إليه في الخارج، والتأمّل في الأوامر العرفية الصادرة من الموالي بالنسبة إلىٰ عبيدهم يقضي بأنّ المولىٰ في مقام إصدار الأمر لاينظر إلّا إلى نفس الطبيعة من دون توجّه إلى الخصوصيّات المقارنة لها في الوجود الغير المنفكّة عنها، ويبعث العبد نحوها، غاية الأمر أنّ تحصيل الموافقة يتوقّف على إيجاد مطلوب المولىٰ في الخارج وإخراجه من كتم العدم إلىٰ صفحة الوجود.

وما اشتهر بينهم من التمسّك بقول أهل المعقول: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة لإثبات أنّ نفس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين لايمكن أن يتعلّق بها الحكم؛ لأنّها ليست إلّا هي، كما أنّها لا تكون كلّية؛ لأنّها من حيث هي لا تكون كلّيةً ولا جزئيةً، ولذا التجأ بعض المجوّزين في المقام إلى أنّ متعلّق الأحكام إنّما هي

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ١٢٦ / السطر ٧ ـ ١٠.

الماهيّـة المتّصفـة بوصف الوجود الكلّي[١]، غفلـة وذهول عن فهم مرادهم مـن هذا القول، فإنّ مرادهم منـه ـ كما هو صريح كلامهم ـ أنّ الماهيّـة في مرتبـة ذاتها لايكون الوجود محمولاً عليها بالحمل الأوّلي، وكذا العدم بمعنى أنّهما لايكونان عين ذات الماهيّـة ولا جزءها، وهكـذا المـطلوبيّـة واللّا مـطلوبيـة، والكـلّيـة والجزئيـة، والوحدة والكثرة، وجميع الصفات المـتضادّة أو المـتناقضـة، فـإنّها بأجمعها منتفيـة عن مرتبـة ذات الماهيّـة، ولايكون شيء منها عين الماهيّـة ولا جزءها، وإلّا فكيف يمكن أن يرتفع عنها المتناقضـان وكذا الضدّان لا ثالث لهما في مقام الحمل الشائع الصناعي، وحينئذٍ فلا منافاة بين أن لايكون وصـف الكـلّيـة مأخوذاً في ذاتيات الماهيّـة بحيث يكون عينها أو جزءها وبين أن يكون المعروض لـه هي نفس الماهيّـة مع قطع النظر عن الوجودين، كما هو مـقتضى التـحقيق؛ ضرورة أنّـه بمجرّد تصوّرها مجرّدةً عن كافّـة الوجودات ينتقل الذهن إلى أنّـها كلّيـة غير آبيـة عن الصدق.

وهكذا مسألـة تعلّق الأحكام بنفس الطبائع لا تنافي كونها خارجـةً عـن مرتبـة ذاتها، فالاستدلال لنفي تعلّقها بنفس الطبائع بهذه القاعدة الغير المرتبطـة بهذه المسألـة أصلاً في غير محلّـه.

وكيف كان فلا مناص إلّا عن الالتزام بما ذكرنا من أنّ متعلّقات الأحكام هي نفس الطبائع، ضرورة أنّ البعث إنّما هو لغرض إيجاد ما لم يكن موجوداً بعدُ، ومن المعلوم أنّـه ليس هنا شيء كان متّصفاً بالعدم قبل إيجاد المكلّف، فصار مـتّصفاً بالوجود بعد إيجاده، إلّا الماهيّـة المحفوظـة في كلتا الحالتين؛ لأنّ الوجودين: العيني والذهني لاينقلبان عمّا هما عليـه، كما هو واضح.

---

١ ـ الفصول الغرويّـة: ١٢٥ / السطر ١٦.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: بطلان المقدّمة الثانية من المقدّمات التي مهّدها في الكفاية لإثبات الامتناع، الراجعة إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف، وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله[١]، إذ قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه لايعقل أن تتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجية، وأنّ متعلّقها إنّما هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين.

وممّا ذكرنا يظهر أيضاً: أنّ الاستدلال ـ كما في تقريرات المحقّق النائيني ـ على إثبات الجواز بثبوت التعدّد بين المتعلّقين في الخارج، وكون التركيب بينهما انضماميّاً لا اتّحادياً؛ نظراً إلى أنّه لو سلّم اتّحاد المتعلّقين في الخارج، وكون التركيب بينهما اتّحادياً لايبقىٰ مجال لدعوىٰ تغاير متعلّق الأمر والنهي أصلاً[٢]، ليس بصحيح؛ لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر والنهي إنّما هي نفس الطبائع، وهي مختلفة في عالم المفهومية، ولا اتّحاد بينهما، سواء كان التركيب بينهما في الخارج اتّحادياً أو انضماميّاً، بل نقول: إنّ مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان الموجود الخارجي بتمام هويّته مصداقاً للطبيعة المأمور بها وللطبيعة المنهيّ عنها؛ لأنّه مع فرض كون التركيب انضماميّاً لايبقىٰ مجال للنزاع في الجواز والامتناع أصلاً؛ إذ يصير حينئذٍ القول بالجواز من البديهيّات التي لايعتريها ريب، نظير تعلّق الأمر بالصلاة، والنهي بالزنا مثلاً، كما لايخفىٰ.

وإذا تمهّد لك هذه المقدّمات: تعرف أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز؛ لعدم اجتماع الأمر والنهي في شيء أصلاً؛ لأنّ في مرحلة تعلّق الأحكام لا إشكال في اختلاف متعلّق الأمر والنهي؛ لوضوح المغايرة بين المفاهيم في عالم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٣.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

المفهوميــة، وفي مرحلــة التحقّق في الخارج التي يجتمع فيها المتعلّقان لا إشكال في عدم كونهما مأموراً بــه ومنهيّاً عنــه؛ لأنّ الخارج ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليـه، فأين يلزم الاجتماع؟

حول استدلال القائلين بالامتناع

استدلّ القائلون بالامتناع على أُمور:

الأمر الأوّل: لزوم اجتماع الأمر والنهي

ومنـه ظهر بطلان استدلال القائلين بـالامتناع بـأنّ لازم القـول بـالجـواز اجتماع الأمر والنهي ـ مع كونهما متضادّين ـ علىٰ شيء واحد؛ إذ لو سلّمنا ثبوت التضادّ بين الأحكام ولكن ذلك فرع اجتماعها في شيء واحد، وقد عرفت أنّــه لايلزم الاجتماع أصلاً.

الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ والبغض وغيرهما

وأمّا استدلالهم على الامتناع بـلزوم تـعلّق الحبّ والبـغض وكـذا الإرادة والكراهــة بشيء واحد ولزوم كونـه ذا مصلحـة ملزمـة ومفسدة كـذلك مـعاً مـع وضوح التضادّ بين هذه الأوصاف، فيرد عليـه: أنّ المحبوبيـة والمبغوضيـة ليستا من الأوصاف الحقيقيـة للأشياء الخارجيـة، نظير السواد والبياض وغيرهما من الأعراض الخارجيــة، كيف ولازم ذلك استحالـة كون شيء واحد في آن واحـد مبغوضاً لشخص ومحبوباً لشخص آخر، كما أنّــه يسـتحيل أن يـتّصف الجسـم الخارجي بالسواد والبياض معاً في آنٍ واحد ولو من ناحيـة شخصين بداهـة، بل

ولازمـه عدم اتّصاف الفعل قبل وجوده الخارجي بشيء منهما، نظير أنّـه لايعقل أن يتّصف الجسم بالسواد مثلاً قبل تحقّقـه في الخارج، بداهـة أنّـه يستحيل أن يوجد الوصف الحقيقي قبل تحقّق موصوفـه، ومن المعلوم في المقام أنّ الاتّصاف بالمحبوبيـة قبل وجود المحبوب وتحقّقـه في الخارج، بل كثيراً ما يكون الداعي والمحرِّك إلى إيجاده في الخـارج إنّـما هـو تـعلّق الحبّ بـه، وكـونـه مـتّصفاً بالمحبوبيّـة.

وكيف كان فهذا المعنىٰ ممّا لايتّكل إليـه أصلاً، بل المحبوبيّـة والمبغوضيّـة وصفان اعتباريان ينتزعان من تعلّق الحبّ والبـغض بـالصـورة الحـاكـيـة عـن المحبوب والمبغوض.

توضيح ذلك: أنّـه لا إشكال في أنّ الحبّ وكذا البـغض إنّـما يكـون مـن الأوصاف النفسانيـة القائمـة بالنفس، وحيث إنّ تحقّقـه في النفس بنحو الإطلاق غير مضاف إلىٰ شيء ممّا لايعقل، فلا محالـة يحتاج في تحقّقـه إلىٰ متعلّق مضاف إليـه ومشخّص يتشخّص بـه، ولايعقل أن يكون ذلك المشـخّص هـو المـوجود الخارجي؛ لأنّـه يستحيل أن يكون الأمر الخارج عن النـفس مشـخّصاً للـصفـة القائمـة بها، كما هو واضح.

مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ المحبوب ـ أي الفعل الخارجي ـ إنّما يكـون محبوباً قبل تحقّقـه ووجوده في الخارج، فكـيف يـمكن أن يكـون الأمـر الذي لايتحقّق في الخارج أصلاً أو لم يتحقّق بعدُ ولكن يوجد في الاستقبال مشـخّصاً فعلاً؟! كما هو واضح، فلا محالـة يكون المشخّص هو الأمر الذهني الموجود في النفس، والمحبوب إنّما هو ذلك الأمر، غايـة الأمر أنّـه حيث يكون ذلك الأمر صورةً ذهنيـة للفعل الخارجي ووجـهاً وعـنوانـاً لـه يـنسب إليـه المـحبوبيـة بالعرض؛ لفناء تلك الصورة في ذيها، وذلك الوجـه في ذي الوجـه، ولايخفىٰ أنّ

معنى الفناء والوجه والمرآتية ليس راجعاً إلّا سببيّة ذلك لتعلّق الحبّ به وطريقته إليه، بل معنىٰ تعلّق الحبّ به تعلّقه بوجهه وعنوانه فقط، نظير العلم وأشباهه، فإنّه أيضاً من الصفات النفسانية القائمة بالنفس المتحقّقة فيها المتشخّصة بصورة المعلوم الحاكية له الموجودة في النفس، وتوصيف الخارج بالمعلومية إنّما هو بالعرض، وإلّا فكيف يمكن أن يتّصف بذلك قبل تحقّقه؟! مع أنّا نعلم بالبداهة كثيراً من الأُمور المستقبلة، مضافاً إلى أنّه كيف يمكن حينئذٍ أن يكون شيء واحد معلوماً لأحد ومجهولاً لآخر؟! كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فظهر أنّ المحبوبيّة والمبغوضية إنّما تنتزعان من تعلّق الحبّ والبغض بالصور الذهنية للأشياء الخارجية، ولاريب في أنّ تعدّد الأمر الانتزاعي وكذا وحدته إنّما هو بلحاظ تعدّد منشأ انتزاعه ووحدته، ومن المعلوم تعدّده في المقام؛ إذ لاشكّ في أنّ الصورة الحاكية عن وجود الصلاة تغاير الصورة الحاكية عن وجود الغصب؛ إذ لايعقل أن يكون عنوان الصلاة ووجهها عنواناً للغصب ووجهاً له، كما هو واضح، فكيف يلزم أن يكون شيء واحد مبغوضاً ومحبوباً معاً؟!

ومنه يظهر أنّه لايلزم اجتماع الإرادة والكراهة أيضاً.

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد

وأمّا لزوم اجتماع الصلاح والفساد في شيء واحد، فيدفعه أنّ الصلاح والفساد ليسا من الأُمور الحقيقيّة القائمة بالفعل بحيث يتحقّقان بتحقّقه، بل إنّما هما نظير الحسن والقبح المتّصف بهما الأشياء، ومن المعلوم أنّه لاريب في إمكان اتّصاف شيء بالحسن لأجل انطباق عنوان حسن عليه، وبالقبح أيضاً لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فكذا في المقام نقول بأنّه لابأس أن يتّصف شيء

واحد بكونه ذا صلاح وفساد معاً لأجل انطباق عنوانين عليه: أحدهما ذا مصلحة، والآخر ذا مفسدة.

وبالجملة، فاتّصاف الشيء بكونه ذا مصلحة إنّما هو لكونه مصداقاً للعنوان الذي يكون كذلك، وكذا اتّصافه بكونه ذا مفسدة، فإذا جاز أن يكون شيء واحد مصداقاً لعنوانين متغايرين ـ كما هو المفروض ـ فلِمَ لايجوز أن يتّصف بالصلاح والفساد معاً لأجل كونه مصداقاً لهما؟ فهل يشكّ العقل في صلاح حفظ ولد المولىٰ مثلاً من الهلكة في دار الغير؟ من حيث إنّه حفظ له وفي فساده من حيث التصرّف في مال الغير، ولايجوز المدح من الحيثيّة الأُولىٰ، والذمّ من الحيثيّة الثانية.

ومن هنا تظهر المناقشة فيما ذكرناه سابقاً: من عدم ترتّب صحّة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع؛ لاستحالة أن يكون المبعّد مقرّباً.

بيانها: أنّ معنى البعد والقرب ليس هو البُعْد والقرب المكاني حتّىٰ يستحيل أن يكون المقرّب مبعّداً أو بالعكس، بل معناهما هو القرب والبُعْد بحسب المكانة والمنزلة، ومن المعلوم أنّ تحصيل المنزلة والقرب بساحة المولىٰ بسبب الإطاعة إنّما هو لكون الفعل الخارجي مصداقاً للعنوان الذي يكون متعلّقاً لأمر المولىٰ، كما أنّ حصول البُعْد عن ساحته إنّما هو للإتيان بالفعل الذي يكون مصداقاً للعنوان المزجور عنه، وحينئذٍ فأيّ مانع يلزم من أن يكون فعل واحد مقرّباً للعبد من حيث مصداقيّته للمأمور به، ومبعّداً له أيضاً من حيث تحقّق العنوان المزجور عنه به، وحينئذٍ فلايتمّ ما اشتهر في ألسن المتأخّرين من أنّ المبعّد لايمكن أن يكون مقرّباً.

حول التضادّ بين الأحكام الخمسة

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز ولو سلّم ثبوت التضادّ بين الأحكام، كما هو الشائع، مضافاً إلى أنّه لا نسلّم ذلك أصلاً.

توضيحه: أنّ الضدّين عبارة عن الماهيّتين النوعيتين المشتركتين في جنس قريب مع ثبوت الاختلاف والبُعْد بينهما، كما في تعريف المتقدّمين من الحكماء، أو غاية البعد والاختلاف، كما في تعريف المتأخّرين منهم، وحينئذٍ فنقول: إن كان الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، فلاينطبق عليه تعريف الضدّين أصلاً؛ لأنّه حينئذٍ ماهية واحدة، وهي حقيقة الإرادة المتحقّقة في جميع الأحكام، ضرورة أنّها بأجمعها أفعال للمولىٰ مسبوقة بالإرادة بلا فرق بين الحكم التحريمي والوجوبي من هذه الجهة وإن كان متعلّق الإرادة في الأوّل هو الزجر، وفي الثاني هو البعث، إلّا أنّ ذلك لايوجب الاختلاف بينهما؛ لأنّ قضيّة تشخّص الإرادة بالمراد هو كون اختلاف المرادات موجباً لتحقّق أشخاص من الإرادة، ولايوجب ذلك تعدّد حقيقة الإرادة وماهيّتها، كما هو واضح.

فاعتبار كون الضدّين مهيّتين يخرج الإرادة وأمثالها من الحقائق بالنسبة إلى أفرادها عن التعريف كما لايخفىٰ.

وإن كان الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر المتحقّقين بقول: إفعل ولا تفعل، مثلاً، فهو أيضاً خارج عن التعريف؛ لأنّه ـ مضافاً إلى أنّ البعث في الوجوب والاستحباب علىٰ نهج واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف بينهما في إرادته حيث إنّ الوجوب عبارة عن البعث الناشئ من الإرادة القوية، والاستحباب عبارة عن البعث الناشئ عن الإرادة الضعيفة، وكذا الزجر في الحرمة والكراهة، فإنّه فيهما علىٰ نحو واحد والاختلاف إنّما هو في إرادته،

وحينئذٍ فكيف يمكن القول بالتضادّ بين الوجوب والاستحباب، وكذا بين الحرمة والكراهة؟! مع أنّ القائل يدّعي تضادّ الأحكام بأسرها ـ نقول: إنّه لو سلّم الاختلاف في جميع الأحكام وقطعنا النظر عن عدم اختلاف حقيقة الوجوب والاستحباب وكذا الحرمة والكراهة، فلا نسلّم التضاد بينها؛ لأنّ ثبوته مبنيّ علىٰ أن يكون متعلّق البعث والزجر هو الوجود الخارجي؛ إذ لو كان متعلّقهما هي الطبائع والماهيّات الكلّية، كما عرفت بما لا مزيد عليه أنّه هو مقتضى التحقيق، فهما لايكونان بمتضادّين أيضاً؛ لأنّ الماهيّة قابلة لاجتماع العناوين المتضادّة فيها، ولاتّصافها بكل واحد منها في زمان واحد.

ألا ترى أنّ ماهية الإنسان موجودة ومعدومة في زمان واحد، كما عرفت، وكذا ماهيّة الجسم متّصفة بالسواد والبياض معاً في زمان واحد.

فظهر أنّه لو كان متعلّق البعث والزجر هي طبيعة واحدة، فاستحالته ليس من جهة لزوم اجتماع المتضادّين علىٰ شيء واحد، بل من جهة أمر آخر، وهو لزوم التكليف بالمحال من جهة عدم القدرة على الامتثال، وإلّا يلزم عدم إمكان تعلّق البعث والزجر بطبيعة واحدة ولو من ناحية شخصين، كما أنّه لايعقل تحقّق البياض والسواد واجتماعهما علىٰ موجود خارجي مطلقاً ولو كان له علّتان، ومن الواضح في المقام خلافه.

وبالجملة، فعلّة ثبوت التضادّ بين شيئين إنّما هو عدم اجتماعهما على الموجود الخارجي الواحد، وإلّا يلزم عدم تحقّق التضادّ أصلاً؛ لما عرفت من أنّ الماهيّة قابلة للاتّصاف بجميع العناوين المتضادّة في زمان واحد، وقد عرفت أنّ متعلّق البعث والزجر ليس هو الوجود الخارجي بمعنى أنّه لايعقل أن يصير الموجود في الخارج مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه أصلاً.

وإن كان الحكم عبارةَ عن الأمر الاعتباري المنتزع عن البعث والزجر،

فعدم ثبوت التضادّ بينها أظهر من أن يخفىٰ.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر بطلان المقدّمة الأُولى التي مهّدها في الكفاية[١] لإثبات التضادّ بين الأحكام الخمسة بأسرها، وظهر أيضاً أنّ إثبات القول الامتناع من طريق التضادّ بين الأحكام لايتمّ أصلاً، مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّه لو سلّم التضادّ بين الأحكام، فاختلاف المتعلّقين وتعدّدهما يخرج المقام عن مسألة التضادّ فتأمّل جيّداً.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: بعض أدلّة المجوّزين

قد استدلّ المجوّزون بأنّه لو لم يجز، لما وقع نظيره، وقد وقع، كما في الصلاة في الحمّام، التي اجتمع فيها الوجوب والكراهة، وصوم يوم عاشوراء الذي اجتمع فيه الاستحباب والكراهة، والصلاة في المسجد، التي اجتمع فيها الوجوب والاستحباب، ونظائرها ممّا لايحصىٰ.

بيان الملازمة: أنّ المانع ليس إلّا التضادّ بين الوجوب والحرمة، وعدم كفاية تعدّد الجهة في رفع غائلته، ومن المعلوم أنّ هذا المانع موجود في اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاستحباب، واجتماع الاستحباب مع الكراهة أو الاستحباب؛ لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأجمعها، ومن الواضح بطلان التالي؛ للوقوع في تلك الموارد وأشباهها، فيكشف عن بطلان المقدّم، وهو امتناع اجتماع الوجوب والحرمة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٣.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ العبادات المكروهة علىٰ ثلاثة أقسام:

أحدهما: ما تعلّق النهي بعنوان العبادة، ولايكون لها بدل، كصوم يوم العاشور، والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّق النهي بعنوانها أيضاً، ولكن يكون لها بدل، كالصلاة في الحمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهي بعنوان آخر يكون بينه وبينها نسبة العموم من وجه، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على أن تكون كراهتها من جهة كراهة الكون فيها المتّحد مع الصلاة.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا القسم الثالث: فلا إشكال فيه بناءً على القول بالجواز، كما عرفت أنّه مقتضى التحقيق.

وأمّا **القسم الثاني**: فكذلك أيضاً لو قلنا بدخول العامّين مطلقاً في محل النزاع أيضاً، كما نفينا البُعْد عنه سابقاً في مقدّمات المبحث، وأمّا لو قلنا بخروجه عنه، فسيأتي الجواب عنه.

إنّما المهم هو القسم الأوّل: الذي لابدّ أن يجيب عنه كلٌّ من المجوّز والممتنع؛ لعدم تعدّد الجهة المجدي بناءً على القول بالجواز؛ لأنّ النهي إنّما تعلّق بعنوان العبادة التي تكون متعلّقةً للأمر الاستحبابي.

وقد أجاب عنه في الكفاية بما حاصله: أنّ الكراهة إنّما هو لانطباق عنوان راجح على الترك الذي يكون أرجح من الفعل، فيكون الفعل والترك من قبيل المستحبّين المتزاحمين، أو لملازمة الترك علىٰ عنوان كذلك[1]، ولكن

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٨ ـ ١٩٩.

لايخفىٰ أنّ هذا المعنىٰ ممّا لايمكن الالتزام بـه؛ لأنّ الترك أمر عدمي، والعدم ليس بشيء حتّىٰ ينطبق عليـه عنوان ويتّحد معـه أو يلازمـه شيء، فإنّ ذلك من الأُمور المعروضـة للموجودات، والعدم ليس منها.

والذي يمكن أن يقال في حلّ الإشكال: إنّ المستفاد من الأخبار أنّ كراهـة صوم يوم العاشور إنّما هي لكونـه تشبّهاً ببني أُميّـة وبني مروان لعنهم اللّـه جميعاً، حيث إنّهم يتبرّكون بهذا اليوم ويعاملون معـه معاملـة الأعياد ويصومون فيـه تبرّكاً بـه، بل لعلّـه كان من أعظم الأعياد، كما يشعر بذلك بعض الأخبار. فالنهي إنّما يكون متعلّقاً بالتشبّـه بهم في الأعمال التي كانوا يعملونها في ذلك اليوم لأجـل التبرّك بـه ومنها: الصوم، فتعلّق النهي التنزيهي بـه إنّما هو لكونـه مصداقاً للتشبّـه بهم، ومن المعلوم أنّ نسبـة عنوان التشبّـه إلىٰ طبيعـة الصوم ـ التي تكون مطلوبةً في كلّ زمان ومتعلّقةً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي في جميع الأيام عدا العيدين ـ نسبة العموم والخصوص من وجـه، وقـد عـرفت أنّ مـقتضى التـحقيق جـواز الاجتماع فيـه، فكون طبيعـة الصوم مأموراً بها لاينافي تعلّق النهي بعنوان التشبّـه بهم، الذي ربّما يجتمع معها في الوجود الخارجي، ونظير هذا المعنىٰ يـمكن أن يقال في النوافل المبتدأة في بعض الأوقات، فتدبّر.

وأمّا القسم الثاني فجوابـه ما أفاد في الكفايـة ممّا ملخّصـه: كـون النـهي إرشاداً إلىٰ ترك إيجاد الصلاة مع خصوصيّـة كونها في الحمّام لحصول منقصـة فيها معها، كما أنّ الأمر بالصلاة في المسجد إرشاد إلى إيجادها فيـه؛ لحصول مزيّـة فيها معـه، ومَنْ أراد التفصيل فليرجع إلى الكفايـة[1].

---

١ ـ نفس المصدر: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

التنبيه الثاني: حكم توسّط الأرض المغصوبة

لو توسّط في أرض الغير التي يحرم التصرّف فيها لكونه تصرّفاً في مال الغير بغير إذنه بالاختيار، فهل الخروج عنها الذي ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام يكون مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه أو منهيّاً عنه أو مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً أو منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار؟ وجوه وأقوال.

والحقّ أنّه يكون منهيّاً عنه فعلاً ومتوجّهاً إليه خطاب النهي، ولا يكون مأموراً به فها هنا دعويان:

الأُولىٰ: أنّه لايكون مأموراً به؛ لأنّ الأمر الذي يتوهّم تعلّقه به إمّا أن يكون المراد به الأمر النفسي الاستقلالي، وإمّا أن يكون المراد به الأمر الغيري التبعي.

أمّا الأوّل: فيدفعه وضوح أنّه ليس في البين إلّا مجرّد حرمة التصرّف في مال الغير؛ إذ لم يكن هنا دليل يستفاد منه حكم وجوبي متعلّق بالخروج أو بالتخلّص أو بأشباههما من العناوين، كما لايخفىٰ.

وأمّا الثاني: فيبتني على القول باقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضدّه العامّ حتّىٰ يثبت بذلك وجوب ترك التصرّف، وعلى القول بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها حتّىٰ يثبت بذلك وجوب الخروج لكونه مقدّمةً لترك التصرّف، وقد عرفت سابقاً منع الاقتضاء، وعدم ثبوت الملازمة، بل استحالة كلّ منهما، فراجع، فلايكون الخروج متعلّقاً للأمر المقدّمي أيضاً.

الثانية: كونه منهيّاً عنه بالخطاب الفعلي، وسنده يظهر ممّا عرفت منّا مراراً من أنّ ما اشتهر بينهم من انحلال الخطابات الواردة في الشريعة وتكثّرها

حسب تكثّر المخاطبين بمعنى أنّ لكلّ مكلّف خطاباً يخصّه وحكماً مستقلاًّ، ممّا لا دليل عليه لو لم نقل بثبوت الدليل علىٰ خلافه، كما مرّ. بل التحقيق أنّ الخطابات الشرعية إنّما هي خطابات عامّة بمعنى أنّ الخطاب في كلّ واحد منها واحد، والمخاطب متعدّد، ولايلحظ في هذا النحو من الخطاب إلّا حال النوع من حيث القدرة والعجز والعلم والجهل، كما هو واضح.

عدم انحلال الخطابات الشرعيّة

والدليل علىٰ عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلّفين اُمور كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم كون العصاة مكلّفاً ومخاطباً أصلاً، ضرورة أنّ البعث والزجر إنّما هو لغرض انبعاث المكلّف وانزجاره، وحينئذٍ فمع العلم بعدم تحقّق الانبعاث والانزجار من المكلّف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولىٰ ويزجره؟! وليس مجرّد إمكان تحقّق الانبعاث والانزجار شرطاً لصحّة البعث، بل الشرط إنّما هو احتمالهما، ومن المعلوم انتفاؤه بالنسبة إلى العصاة في التكاليف الشرعية، لكونه تعالىٰ عالماً بعدم تحقّق الانبعاث والانزجار من العصاة أصلاً، فلايجوز حينئذٍ تكليفهم، وضرورة الشرع علىٰ خلافه، فالواجب القول بعدم كونهم مكلّفين بخصوصهم، بل يشملهم الخطاب العامّ الواحد المتوجّه إلىٰ جميع الناس.

ومنها: أنّ لازمه عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لاستحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلايكون مكلّفاً بالأداء حتّىٰ يجب عليه القضاء مع أنّ ضرورة الشرع أيضاً تقضي بخلافه.

ومنها: أنّ لازمه اختلاف النجاسة والطهارة بالنسبة إلى المكلّفين؛ لأنّه

لايعقل جعل نجاسة الخمر الموجودة في الممالك التي لايسافر الإنسان إليها عادة؛ لأنّ الواضح أنّ جعل الأحكام الوضعية أيضاً إنّما هو لغرض ترتيب الأثر، فمع عدم الابتلاء به عادة لايعقل جعل النجاسة له، مع أنّ الخمر حرام في أيّ محلّ كان، كما يشهد به ضرورة الفقه.

ومنها: غير ذلك من الأُمور التي تقدّمت الإشارة إلىٰ بعضها سابقاً.

وحينئذٍ فالتكليف ثابت بالنسبة إلىٰ جميع الناس من القادر والعاجز والعالم والجاهل والمضطرّ والمختار، غاية الأمر كون العاجز ونظائره معذوراً بحكم العقل في مخالفة التكليف، لا أنّه خارج عن المخاطبين بحيث لم يكن الخطاب متوجّهاً إليه، وحينئذٍ نقول: إنّ الاضطرار الحادث في المقام بسوء الاختيار لايصير عذراً بنظر العقل أصلاً.

أترىٰ ثبوت العذر لمن ألجأ نفسه في ارتكاب المحرّمات الشرعية بسوء الاختيار، كمن اضطرّ إلىٰ شرب الخمر وأكل لحم الميتة بسوء اختيار نفسه؟

ثمّ إنّه لو قلنا بعدم توجّه الخطاب الفعلي إليه لكونه مضطرّاً ولو بسوء الاختيار، فلا مجال للقول بعدم استحقاقه للعقوبة، بل لايرتاب فيه عاقل أصلاً، كيف ولازمه عدم استحقاق من اضطرّ بسوء اختياره إلىٰ سائر المحرّمات الشرعية للعقوبة أصلاً، فيجوز أن يدخل الإنسان داراً يعلم بأنّه لو دخل فيها يصير مضطرّاً إلىٰ شرب الخمر أو مكرهاً عليه، ولايترتّب عليه عقوبة أيضاً ومن المعلوم أنّ ضرورة الشرع والعقل علىٰ خلافه.

ثمّ إنّه لو سلّمنا اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضدّه العامّ وقلنا بثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وقطعنا النظر عمّا ذكرنا من عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتكثّرة حسب تكثّر المكلّفين، فلايكون في البين مانع من الالتزام بقول أبي‌هاشم وأتباعه القائلين بكونه

مأموراًبه ومنهيّاً عنه إلّا لزوم التكليف بالمحال؛ لعدم قدرة المكلّف على الامتثال.

وأمّا الإشكال عليه بلزوم كون التكليف بنفسه محالاً كما في الكفاية؛ نظراً إلى اجتماع التكليفين هنا بعنوان واحد؛ لأنّ الخروج بعنوانه سبب للتخلّص وواقع بغير إذن المالك[١]، فمندفع بأنّ متعلّق النهي إنّما هو التصرّف في مال الغير بدون إذنه، لا عنوان الخروج، ومتعلّق الأمر المقدّمي ليس ما يحمل عليه عنوان المقدّمة بالحمل الشائع، وإلّا يلزم أن يكون تعلّقه به متوقّفاً علىٰ تحقّقه في الخارج، فيلزم أن تكون المقدّمة الموجودة متعلّقةً للأمر، وهو مستحيل بداهة، بل المتعلّق له إنّما هو عنوان ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة بناء على القول بثبوت الملازمة مطلقاً، وعنوان الموصل إلىٰ ذي المقدّمة بناءً على القول بالمقدّمة الموصلة، كما عرفت أنّه مقتضى التحقيق بناءً علىٰ تسليم الملازمة، ضرورة أنّ الحيثيّات التعليلية كلّها ترجع إلى الحيثيات التقييدية. فمتعلّق الأمر المقدّمي في المقام هو عنوان ما يتوقّف عليه ترك التصرّف في مال الغير أو عنوان الموصل إليه، ومتعلّق النهي هو عنوان التصرّف في مال الغير، فأين يلزم اجتماع التكليفين علىٰ عنوان واحد؟ ولولا استلزام هذا القول للتكليف بالمحال كما عرفت، لم يكن بدّ من الالتزام به.

ومن هنا تعرف صحّة ما ذهب إليه صاحب الفصول (قدس سره) من كونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه؛ نظراً إلى النهي السابق، وذلك لخلوّه عن استلزام التكليف بالمحال أيضاً[٢]، فتدبّر.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات ـ قد بنى المسألة علىٰ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٠٩.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ١٣٨ / السطر ٢٥.

كونها مندرجةً تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار». فالحقّ ما عليه صاحب الكفاية من عدم كونه مأموراً به ولامنهيّاً عنه، وعلىٰ عدم كونها صغرىٰ لها[١]. فالحقّ ما عليه الشيخ من كونه مأموراً به فقط[٢] ثمّ اختار عدم الاندراج، وتمسّك في ذلك بأربعة أوجه[٣].

ولكن لايخفى أنّ هذه القاعدة بعيدة عن المقام بمراحل، بل لايكون بينهما ربط أصلاً؛ لما ذكره في الكفاية في بيان موردها، فراجعها[٤].

التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة

قد عرفت أنّ الصلاة في الدار المغصوبة لا مانع فيها من حيث اجتماع التكليفين، وأمّا حكمها الوصفي فنحن وإن اخترنا البطلان بناءً على الاجتماع في المقدّمة السادسة المعدّة لبيان ثمرة القولين، نظراً إلى أنّ المبعّد لايمكن أن يكون مقرّباً، إلّا أنّك عرفت في مسألة إمكان اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة والصلاح والفساد أنّه لا مانع من ذلك أصلاً؛ لأنّ المقرّب إنّما هو حيثية الصلاتية، والمبعّد إنّما هو حيثيّة الغصبية. فالحقّ صحّة الصلاة بناءً على القول بالاجتماع، وأمّا بناءً على الامتناع: فقد عرفت تفصيل القول فيه في تلك المقدّمة، فراجع.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٠٤.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٥٣ / السطر ٣٣.

٣ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٤٧ ـ ٤٥١.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

الفصل الثالث

في اقتضاء النهي عن الشيء فساده وعدمه

ولابدّ من تقديم أُمور :

الأمر الأوّل : حول عنوان المسألـة

ربّما يعبّر عن محلّ النزاع تارة بأنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟ وأُخرىٰ بأنّ النهي عن الشيء هل يدلّ علىٰ فساده أم لا ؟ ولايـخفىٰ إمكـان المناقشـة في كلٍّ منهما ؛ لأنّ التعبير بالاقتضاء الذي معناه بحسب العرف واللغـة هو التأثير والسببيّـة لايناسب المقام، كما لايخفىٰ.

وأمّا التعبير بالدلالـة : فلايناسب القول بالفساد من جهـة ملازمـة الحرمـة معـه لا من جهـة كون النهي إرشاداً إليـه فالأولى التعبير بأنّ النهي هل يكشف عن فساد المنهي عنـه عبادة كان أو معاملـة أم لا .

الأمر الثاني : في أُصوليّـة هـذه المسألـة

قد عرفت الفرق بين هذه المسألـة وبين مسألـة اجتماع الأمر والنهي في

فإنّـه لو كان عاصياً للسيّد في أصل النكاح كيف يمكن أن لايكون عاصياً للّـه تعالىٰ، كما لايخفىٰ. فلابدّ من المصير إلىٰ ما ذكرنا.

ومثل ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبداللّـه عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ للّـه؟

قال: «**عاصٍ لمولاه**».

قلت: حرام هو؟

قال: «**ما أزعم أنّـه حرام، وقل لـه أن لايفعل إلّا بإذن مولاه**»[1].

فإنّـه كيف يجمع بين نفي الحرمـة ووجوب أن لايفعل العبد ذلك؟! وليس إلّا من جهـة أنّ التزوّج بعنوانـه ليس بحرام، ولكن يجب تركـه من حيث إنّـه يتحقّق بـه مخالفـة السيّد.

ثمّ لايخفىٰ أنّ ممّا ذكرنا يظهر صحّـة الاستدلال بالروايـة؛ لأنّ مفادها أنّ النكاح لو كان بعنوانـه ممّا حرّمـه اللّـه وكان فعلـه معصيةً لـه تعالىٰ، لكان أصلـه فاسداً، كما هو المطلوب. فتأمّل جيّداً.

تذنيب: في دعوىٰ دلالـة النهي على الصحـة

حكي عن أبي حنيفـة والشيباني: دلالـة النهي على الصحّـة في العبادات والمعاملات، وعن الفخر: الموافقـة لهما[2].

وفي **الكفايـة**: أنّ التحقيق يقتضي المصير إليـه في المعاملات فيما إذا كان

---

١ ـ الكافي ٥: ٤٧٨ / ٥، وسائل الشيعـة ٢١: ١١٣، كتاب النكـاح، أبـواب نكـاح العـبيد والإماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٦٦ / السطر ١٥.

النهي عن المسبّب أو التسبّب؛ لأنّـه يشترط في التكليف كون متعلّقه مقدوراً للمكلّف، ولايكاد يقدر عليهما إلّا فيما كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، بخلاف ما إذا كان النهي عن السبب؛ فإنّـه مقدور وإن لم يكن صحيحاً[١].

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ هذا في الحقيقة تصديق لقول أبي حنيفة في المعاملات مطلقاً؛ لأنّ السبب بما هو فعل من أفعال السبب مع قطع النظر عن سببيّته لايكون معاملةً، وكلامه إنّما هو في النهي عنها، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّـه ذكر **بعض المحقّقين من محشّي الكفاية** في مقام الجواب عن أبي حنيفة وردّ كلامه ما حاصله: أنّـه إذا كان صحّة الشيء لازم وجوده بحيث لا تنفكّ عنه، فالنهي عنه يكشف عن صحّته؛ إذ المفروض أنّـه لا وجود له إلّا صحيحاً، فلابدّ من كونه مقدوراً في ظرف الامتثال، والمفروض أنّ وجوده يلزم نفوذه، ولكن حيث إنّ ذات العقد الإنشائي لايكون ملازماً للصحّة، فمقدوريّته بذاته لا ربط له بمقدوريّته من حيث هو مؤثّر فعلي، ومن المعلوم أنّ تعلّق النهي به لايوجب إلّا مقدوريّته بذاته.

نعم، التحقيق أنّ إيجاد الملكية حيث إنّـه متّحد مع وجود الملكيّة بالذات ومختلف معه بحسب الاعتبار، وأمرها دائر بين الوجود والعدم، فلايتّصف بالصحّة؛ لأنّ وجود الملكية ليس أثراً له حتّىٰ يتّصف بلحاظه بالصحّة؛ لأنّ الشيء لايكون أثراً لنفسه، وأمّا الأحكام المترتّبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبّب إلى السبب ليتّصف بلحاظه بالصحّة.

فظهر أنّ النهي عن إيجاد الملكية وإن كان دالّاً علىٰ مقدوريّته، لكنّه

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٢٨.

لا يدلّ علىٰ صحّته ؛ لأنّ وجودها ليس أثراً له ، بل هو نفسه ، والنهي عن السبب وإن دلّ علىٰ مقدوريّته ، إلّا أنّه لايلازم الصحّة ، فقول أبي حنيفة ساقط علىٰ جميع التقادير[1] . انتهىٰ .

وأنت خبير : بأنّ السبب من حيث هو لايكون معاملةً أصلاً ، وإنّما هو عبارة عن إيجاد الملكيّة ووجودها وإن لم يكن أثراً له حتّىٰ يتّصف بلحاظه بالصحّة ، إلّا أنّ المقصود ليس اتّصافه بها حتّىٰ يورد عليه بما ذكر ، بل الغرض أنّ النهي حيث يدلّ علىٰ مقدوريّة متعلّقه ، فلا محالة يكون إيجاد الملكية مقدوراً له ، وهو يوجب صحّة المعاملة .

وبالجملة غرضه ليس اتّصاف الإيجاد بها ، بل اتّصاف ما يتّصف بها في جميع المعاملات ، وذلك يستكشف من مقدوريّة الإيجاد . فالحقّ مع أبي حنيفة في دلالة النهي على الصحّة في المعاملات .

وأمّا العبادات : فإن قلنا بكونها موضوعةً للأعم ، فلايخفىٰ أنّ النهي لايدلّ على الصحّة أصلاً ؛ لكونها مقدورةً مع عدمها ، وإن قلنا بكونها موضوعةً للصحيح ، فكذلك أيضاً ؛ نظراً إلى أنّ المراد بالصحيح في ذلك الباب هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط غير ما يأتي منها من قِبَل الأمر ، كقصد القربة ؛ لما تقدّم في مبحث الصحيح والأعم من اتّفاق القائلين بكونها موضوعةً للصحيح . على أنّ المراد به هي الصحّة مع قطع النظر عمّا يأتي من قبل الأمر ، ومن المعلوم أنّها مقدورة مع فسادها ، كما لايخفىٰ .

وأمّا الصحيح مع ملاحظة جميع الشرائط حتّى الآتي منها من قبل الأمر فلايمكن تعلّق النهي به أصلاً ؛ لأنّه لايعقل أن تكون مبغوضةً ، فلايبقىٰ مجال في

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

دلالـة النهي على الصحّـة وعدمها، كما لا يخفىٰ.

تنبيــه: حول استتباع النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

قد عرفت في مقدّمات المبحث أنّـه لا فرق في مورد النزاع بين كون متعلّق النهي نفس العبادة أو جزءها أو شرطها؛ لأنّ الكلام في اقتضاء النهي فساد العبادة مطلقاً وعدمـه. وأمّا أنّ فساد الجزء المنهي عنـه يوجب فساد العمل أو لا فهو أمر خارج عن محلّ البحث، ولكن لابأس بالتكلّم فيـه وإن كان غير مرتبط بالمقام.

فنقول: ينبغي أن يجعل البحث في الملازمـة بين فساد الجزء مثلاً وفساد الكلّ مع قطع النظر عن الأدلّـة الواردة في خصوص الصلاة أو مطلقاً، الدالّـة علىٰ سرايـة فساده إليـه، كما أنّ محلّ البحث ما إذا اُحرز كون النهي المتعلّق بالجزء مثلاً نهياً تحريميّاً لا إرشاداً إلى مانعيّتـه. فإنّـه حينئذٍ لا إشكال في فساد العبادة، كما هو واضح، وحينئذٍ فنقول:

أمّا الجزء: فالنهي التحريمي المتعلّق بـه لايقتضي إلّا مبغوضيّتـه بنفسه المانعـة من صيرورتـه جزءاً فعليّاً للعبادة، لعدم صلاحيّتـه لأن يصير جزء المقرّب. وأمّا سرايـة المبغوضيـة منـه إلى الكلّ المشتمل عليـه، فلا دليل عليها أصلاً.

نعم لو اكتفىٰ بذلك الجزء الفاسد يفسد العمل من حيث كونـه فاقداً لبعض أجزائـه، وأمّا مع عدم الاكتفاء بـه ـ كما هو المفروض في المقام ـ فلا وجـه لكون تمام العمل مبغوضاً وفاسداً، كما هو واضح.

وأمّا الوصف اللازم: كالجهر والإخفات بالنسبـة إلى القراءة على ما مثّل

بهما في الكفاية[١] وإن كان في المثال نظر ؛ نظراً إلى أنّ شيئاً منهما لايكون لازماً للقراءة ولكن اللازم بمعنى عدم إمكان الانفكاك أصلاً لاينبغي أن يكون مورداً للبحث ؛ إذ لايعقل تعلّق الأمر بالموصوف، والنهي بوصفه الذي لايمكن أن ينفكّ عنه أصلاً، فكونهما وصفين لازمين يرجع إلىٰ عدم التميّز بينهما وبين موصوفهما في الخارج أصلاً، ولكن هذا المقدار لايصحّح التعبير بكونه لازماً، كما لايخفىٰ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اللزوم باعتبار كونه مأخوذاً في الموصوف بمعنى أنّ الجهر لازم للقراءة التي يجهر بها، لا لمطلق القراءة، ولكن هذا المعنىٰ يجري في كلّ وصف بالنسبة إلىٰ موصوفه، ولا اختصاص له بهما.

وكيف كان فالنهي إذا تعلّق بالجهر في القراءة لابالقراءة التي يجهر بها، فإنّه خارج عن موضوع المقام، ودخوله في مبحث اجتماع الأمر والنهي مبنيّ علىٰ شمول النزاع فيه للمطلق والمقيّد، ونحن وإن نفينا البُعْد عنه في مقدّمات ذلك المبحث إلّا أنّه ينبغي الحكم بخروجه عنه ؛ للزوم اجتماع الحكمين على متعلّق واحد ؛ لأنّ الطبيعة اللّا بشرط لايأبىٰ من الاجتماع معها بشرط شيء، فيلزم الاجتماع في المقيّد، فلايوجب فساد العمل أصلاً ؛ لأنّ متعلّق الأمر هو القراءة، ومتعلّق النهي هو الإجهار بها، وهما عنوانان مختلفان وإن كانا في الخارج شيئاً واحداً، إلّا أنّ مورد تعلّق الأحكام هي العناوين والطبائع، كما حقّقناه سابقاً بما لا مزيد عليه.

وقد عرفت أيضاً أنّه لابأس بأن يكون شيء واحد مقرّباً من جهة ومُبعّداً من جهة أُخرىٰ، فلا مانع من أن تكون القراءة مقرّبة والإجهار بها مبعّداً.

مضافاً إلى أنّ المقرّب إنّما هي الصلاة، لا خصوص أجزائها، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٢٢.

وتعلّق النهي بالإجهار في القراءة تغاير تعلّقه بالقراءة التي يجهر بها، والثاني خارج عن مورد النزاع؛ لأنّه في تعلّق النهي بالوصف لابالموصوف.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في النهي عن الوصف المفارق.

وأمّا الشرط: فإن كان أمراً عبادياً، فالنهي عنه يوجب فساده، وإن كان أمراً غير عباديّ، فليس الإتيان به إلّا ارتكاب المحرّم، وعلى التقديرين لايضرّ بصحّة العمل أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ متعلّق النهي هو القسم الخاصّ من الشرط، كالنهي عن التستّر بالحرير مثلاً بناء على أن يكون النهي للتحريم، فإنّ التستّر به وإن كان يوجب مخالفة النهي إلّا أنّ شرط الصلاة ـ وهو الستر ـ متحقّق، وعدم اختلافهما في الخارج لايضرّ أصلاً؛ لأنّ متعلّق الأحكام هي الطبائع، والشيء الواحد يمكن أن يكون مقرّباً ومبعّداً من جهتين، كما عرفت.

نعم، لو كان الشرط من الأُمور العبادية واقتصر عليه المكلّف في مقام الامتثال، تكون العبادة فاسدةً من جهة بطلان الشرط، وهذا غير سراية الفساد إليه، كما هو واضح.

فتحصّل أنّ النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أو المفارق لايوجب فساد العبادة من حيث هو، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في مبحث النواهي.

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدّمة

في تعريف المفهوم

اعلم أنّ المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضيّة أُخرىٰ، والاختلاف بينهم إنّما هو في منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أنّ وجه استفادته أنّ القيود الواقعة في الكلام، الصادرة من المتكلّم المختار إنّما هو لكونها دخيلاً في ثبوت الحكم، وإلّا يلزم أن يكون لغواً[١]، وسيأتي التعرّض له على التفصيل.

والمعروف بين محقّقي المتأخّرين أنّ وجه استفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالّة على العلّية المنحصرة إمّا بالوضع أو بقرينة عامة[٢]، وعليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التي لها مفهوم. فكما أنّ المفردات لها مدلولات التزامية، وهي المعاني التي ينتقل إليها النفس بمجرّد تصوّر معاني تلك

---

١ ـ الحاشية على كفاية الأُصول، البروجردي ١: ٤٣٨، نهاية الأُصول: ٢٩١.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٧٦ ـ ٤٧٨، الحاشية على كفاية الأُصول، البروجردي ١: ٤٣٦.

المفردات، فكذلك للقضايا مدلولات التزامية ينتقل إليها الذهن بمجرّد تصوّر معانيها المطابقية.

وعلى الأوّل لايكون وصف المفهومية وصفاً للمدلول أو الدلالة؛ لعدم استفادته من اللّفظ أصلاً، بل إنّما هو حكم العقل بأنّ المتكلّم العاقل المختار إذا تكلّم بكلام وأخذ فيه قيوداً لايكون أخذه لها لغواً، بل لكونها دخيلاً في ترتّب الحكم.

وأمّا على الثاني فيصير نظير وصف الالتزامية والتضمّنية والمطابقية في مداليل المفردات بمعنى أنّه يمكن أن يتّصف بها المدلول، ويمكن أن يتّصف بها الدلالة، كما يمكن أن يتّصف بها الدالّ؛ لأنّه كما تكون الدلالة بالمطابقة كذلك يكون المعنىٰ مطابقاً ـ بالفتح ـ واللّفظ مطابقاً ـ بالكسر ـ وهكذا في الالتزام والتضمّن.

وفي المقام نقول: إنّ وصف المفهومية يمكن أن يكون وصفاً لتلك القضية المستتبعة، ويمكن أن يكون وصفاً للدلالة باعتبار أنّ الدلالة علىٰ تلك القضية دلالة مستفادة من الدلالة على القضية المنطوقية، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتّصف بها الدالّ، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّ النزاع علىٰ قول المتأخّرين إنّما يكون في الصغرىٰ؛ إذ الكلام إنّما هو في دلالة أدوات الشرط مثلاً على العلّية المنحصرة المستتبعة للقضية الأُخرىٰ قهراً، وأمّا علىٰ فرض تسليم الدلالة فلا إشكال في حجّية تلك القضية، كما هو واضح.

وأمّا على قول القدماء فقد يقال بأنّ النزاع بناء عليه إنّما يكون في الكبرىٰ؛ نظراً إلى أنّ لزوم حمل القيود علىٰ معنىً حذراً من اللغوية يقتضي ثبوت المفهوم،

ولكن الكلام في حجّيتــه، ولايخفى أنّ ذلك المعنى الذي يجب الحمل عليــه حذراً منها لاينحصر بالمفهوم، فالنزاع في وجوب الحمل علىٰ خصوصــه وعدمــه، وأمّا علىٰ فرض الحمل عليــه فلا إشكال في حجّيتــه أصلاً، كما هو واضح، فالنزاع بناء علىٰ كلا القولين صغروي لا كبروي، فتأمّل جيّداً.

اذا عرفت ذلك، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل

في دلالة القضيــة الشرطيــة على المفهوم وعدمها

وطريق إثباتها وجهان:

الوجــه الأوّل: ما هو المنسوب إلى القدماء

وهو لايختصّ بالشرط، بل يجري في جميع القيود المأخوذة في الكـلام شرطاً كانت أو وصفاً أو غيرهما.

وغايــة تقريبـه: أن يقال: إنّ الكلام الصادر من المتكلّم العاقل المختار من حيث إنّـه فعل من الأفعال الاختياريـة لـه يحكم العقل بأنّـه لم يصدر منـه لغواً، نظير سائر أفعالـه، وكذلك يحكم بأنّ صدوره إنّما هو لغرض التفهيم لا للأغراض الاُخر التي قد يترتّب على التكلّم، وذلك لأنّها أغراض نـادرة لا تـقاوم غـرض التفهيم الذي وضع الألفاظ إنّما هو لأجل سهولتـه، كما لايخفىٰ.

وحينئذٍ فكما أنّ العقل يحكم بأنّ أصل الكلام الصادر من المتكلّم لم يصدر منـه لغواً بل صدر لغرض الإفهام كذلك يحكم بأنّ القيود التي يأخذها في موضوع كلامـه لم يأخذها جزافاً ومن غير أثر مترتّب عليـه، بل لأنّها لها دخل في موضوع

الحكم، فمن ذكر تلك القيود يستكشف أنّ الموضوع لحكمـه المجعول أو المخبر بـه إنّما هو ذات الموضوع مقيّداً بها لا معرّىٰ عنها، ومـن عـدم ذكـر قـيد آخـر يستكشف عدم مدخليـة شيء آخر أصلاً، بل المذكور هو تمام الموضوع. ومـن المعلوم أنّ الحكم يدور مدار موضوعـه، فبوجوده يوجد، وبعدمـه ينعدم.

هذا، ولكن لايخفى أنّ مجرّد إثبات كون المذكور تمام الموضوع لحكمـه المجعول إنّما يفيد دوران ذلك الحكم مداره وجوداً وعدماً، وهو لايثبت المفهوم؛ لأنّـه عبارة عن انتفاء سنخ ذلك الحكم عند انتفاء موضوعـه بمعنى أنّ المولىٰ لم يجعل مثل هذا الحكم علىٰ موضوع آخر مغاير لهذا الموضوع من حيث القيود. فمعنىٰ كون بلوغ الماء قدر الكرّ تمام الموضوع لعدم التنجّس هو أنّ تحقّق ذلك الحكم لايتوقّف علىٰ شيء آخر ما عدا ذلك، وأمّا أنّ كونـه موضوعاً منحصراً لعدم التنجّس بمعنىٰ أنّـه لم يجعل مثل ذلك الحكم علىٰ موضوع آخر ـ كالجاري وماء المطر ـ فلايستفاد أصلاً حتّىٰ يقع التعارض بـين دليـل الكـرّ وأدلّـة عـاصمية الجاري وماء المطر.

وبالجملـة، فهنا شكّان: أحدهما: الشكّ في كون الموضوع المـذكور هـو تمام الموضوع لحكمـه المجعول، والآخر الشكّ في كونـه موضوعاً منحصراً لمثل ذلك الحكم بحيث لايقوم مقامـه شيء آخر، ولاينوب منابـه أمر. وغايـة الدليل المـذكور إنّـما هـو رفـع الشكّ الأوّل، وإثـبات تـماميـة المـوضوع المـذكور للموضوعيّـة للحكم المجعول، وما يجدي في إثبات المفهوم هو رفع الشكّ الثاني، ولايرفع بذلك الدليل، كما هو واضح.

ولعلّـه إلى هذا المعنى ينظر كلام السيّد في باب المفهوم[1] فراجع.

---

١ ـ أُنظر مناهج الوصول ٢: ١٧٩، الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

الوجـه الثاني: ما هو المعروف بين المتأخّرين

وقد استدلّ لإثباتها بوجوه:

الأوّل: دعوىٰ تبادر العلّيـة المنحصرة من كلمـة «إن» وأخواتها، ولايخفى أنّ إثبات ذلك موقوف علىٰ إثبات دلالـة القضيـة الشرطيـة على الارتباط بـين الشرط والجزاء، ثمّ كون ذلك الارتباط بنحو اللزوم، ثمّ كون اللزوم بنحو الترتّب، أي ترتّب الجزاء على الشرط لا العكس، ولا مجرّد الملازمـة من دون ترتّب، كما في المعلولين لعلّـة واحدة، ثمّ كون الترتّب بنحو ترتّب المعلوم علىٰ علّتـه، ثـمّ كون تلك العلّـة علّةً مستقلّة، ثمّ كونها مع الاستقلال منحصرة، ومن الواضح أنّ إثبات جميع هذه الاُمور في غايـة الإشكال، بل نقول: إنّ المقدار الذي يصحّح استعمال كلمـة الشرطيـة هو مجرّد الارتباط بين الشرط والجزاء ولو لم يكن ذلك بنحو اللزوم.

ألا ترى أنّـه يصحّ أن يقال: إذا جاء زيد فمعـه عمرو، فيما لو كان مصاحباً لـه نوعاً من دون رعايـة علاقـة أصلاً، كما أنّـه يستعمل كثيراً في موارد اللـزوم وفي المراتب التي بعده.

وكيف كان فالإنصاف أنّ دعوىٰ ذلك خلاف الوجدان.

الثاني: الانصراف، وممّا ذكرنا في التبادر يظهر أنّ دعواه أيضاً ممّا لا دليل على إثباتـه.

الثالث: التمسّك بإطلاق كلمـة «إن» وأخواتها الموضوعـة للّزوم بتقريب أنّ مقدّمات الحكمـة تقتضي الحمل على الفرد الذي لايحتاج إلى مؤونـة التقييد، وهو هنا اللزوم بنحو العلّيـة المنحصرة، كما أنّ قضيّـة إطلاق صيغـة الأمر هـو الوجوب النفسي.

ولكن لايخفىٰ أنّـه لايكون الحكم في المقيس عليـه مسلّماً. وقد ذكـرنا ذلك في مبحث الأوامر.

وحاصلـه: أنّ انقسام الطبيعـة بالأقسام إنّما يتحقّق مع إضافـة القيود إليـه، سواء كانت وجوديّـة أو عدميّـة، فبإضافـة كلّ قيد يتحقّق قسـم مـن الطـبيعـة، ولايعقل أن يكون بعض الأقسام عـين المـقسم؛ إذ كـونـه قسـماً يسـاوق عـدم اجتماعـه مع القسم الآخر أو الأقسام الأُخر، وكونـه عين المقسم يساوق اتّحاده معها؛ لأنّ الطبيعـة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ولايعقل اجـتماع الوصـفين المتناقضين عليـه، كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إنّ معنى الإطـلاق الثـابت بـمقدّمات الحكـمـة هـو كـون المقصود هي الطبيعـة اللّابشرط، ولو فرض عدم إمكان كونها مقصودةً بـل كـان الغرض متعلّقاً ببعض أقسامها، فالحمل علىٰ بعض الأقسام دون البعض الآخر مع كونها في عرض واحد ترجيح من دون مرجّح.

نعم، لو كان بعض الأقسام أقلّ مؤونـة من الآخر، لوجب الحمل عـليـه، ولكنّـه لايكون في أمثال المقام كذلك؛ ضرورة أنّ أقسام اللزوم في عرض واحد ولايعقل أن يكون بعضها عين المقسم، فتأمّل جيّداً.

الرابع: التمسّك بإطلاق الشرط بتقريب أنّـه لو لم يكـن بـمنحصر، يـلزم تقييده؛ ضرورة أنّـه لو قارنـه أو سبقـه الآخر، لما أثّر وحده، ومقتضى إطـلاقها أنّـه يؤثّر كذلك مطلقاً.

وذكر في الكفايـة أنّـه لايكاد ينكر الدلالـة على المفهوم مع إطلاقـه كذلك إلّا أنّـه من المعلوم ندرة تحقّقـه لو لم نقل بعدم اتّفاقـه[1]. انتهىٰ.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٣٣.

ولكن يظهر جوابه ممّا تقدّم في جواب إثبات المفهوم من الطريق المنسوب إلى القدماء.

وحاصله: أنّ مقتضى الإطلاق هو كون الموضوع المذكور تامّاً من حيث الموضوعية لحكمه المجعول بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر أصلاً، وهذا لايدلّ على المفهوم؛ لأنّه لابدّ في إثباته من كون الموضوع المذكور منحصراً في الموضوعية، ومجرّد تماميّته لايثبت الانحصار، كما هو واضح.

الخامس: التمسّك بإطلاق الشرط بتقريب آخر، وهو أنّ مقتضى إطلاق الشرط: تعيّنه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر: تعيّن الوجوب.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الوجه الثالث.

وحاصله: أنّا لا نسلّم ثبوت الحكم في المقيس عليه؛ لأنّه لايعقل أن يكون الوجوب التعييني عين طبيعة الوجوب، التي هي مقسم لها وللوجوب التخييري، بل كلّ واحد منهما لا محالة يشتمل علىٰ قيد وجودي أو عدمي زائد على أصل الطبيعة، والإطلاق لايثبت شيئاً منهما.

نعم، قد ذكرنا في مبحث الأوامر أنّ للمولى الاحتجاج على العبد لو اعتذر باحتمال كونه تخييريّاً؛ لأنّ البعث الصادر منه لابدّ له من الجواب بإتيان متعلّقه، ولكن هذا لايثبت التعيّنية، كما تقدّم.

السادس: التمسّك بإطلاق الجزاء.

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأمر الأوّل: في حقيقة المفهوم

إنّ المراد من المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخصه المجعول مترتّباً علىٰ وجود الشرط، فإنّه ينتفي بانتفاء الشرط عقلاً.

فإنّـه لو كان عاصياً للسيّد في أصل النكاح كيف يمكن أن لايكون عاصياً للّـه تعالىٰ، كما لايخفىٰ. فلابدّ من المصير إلىٰ ما ذكرنا.

ومثل ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبداللّـه عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ للّـه؟

قال: «**عاصٍ لمولاه**».

قلت: حرام هو؟

قال: «**ما أزعم أنّـه حرام، وقل لـه أن لايفعل إلّا بإذن مولاه**»[1].

فإنّـه كيف يجمع بين نفي الحرمـة ووجوب أن لايفعل العبد ذلك؟! وليس إلّا من جهـة أنّ التزوّج بعنوانـه ليس بحرام، ولكن يجب تركـه من حيث إنّـه يتحقّق بـه مخالفـة السيّد.

ثمّ لايخفىٰ أنّ ممّا ذكرنا يظهر صحّـة الاستدلال بالروايـة؛ لأنّ مفادها أنّ النكاح لو كان بعنوانـه ممّا حرّمـه اللّـه وكان فعلـه معصيةً لـه تعالىٰ، لكان أصلـه فاسداً، كما هو المطلوب، فتأمّل جيّداً.

تذنيب: في دعوىٰ دلالـة النهي على الصحـة

حكي عن أبي حنيفـة والشيباني: دلالـة النهي على الصحّـة في العبادات والمعاملات، وعن الفخر: الموافقـة لهما[2].

وفي **الكفايـة**: أنّ التحقيق يقتضي المصير إليـه في المعاملات فيما إذا كان

---

١ ـ الكافي ٥: ٤٧٨ / ٥، وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكـاح، أبـواب نكـاح العـبيد والإماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٦٦ / السطر ١٥.

النهي عن المسبّب أو التسبّب؛ لأنّـه يشترط في التكليف كون متعلّقه مقدوراً للمكلّف، ولايكاد يقدر عليهما إلّا فيما كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، بخلاف ما إذا كان النهي عن السبب؛ فإنّـه مقدور وإن لم يكن صحيحاً[١].

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ هذا في الحقيقة تصديق لقول أبي حنيفة في المعاملات مطلقاً؛ لأنّ السبب بما هو فعل من أفعال السبب مع قطع النظر عن سببيّته لايكون معاملةً، وكلامه إنّما هو في النهي عنها، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه ذكر بعض المحقّقين من محشّي الكفاية في مقام الجواب عن أبي حنيفة وردّ كلامه ما حاصله: أنّه إذا كان صحّة الشيء لازم وجوده بحيث لا تنفكّ عنه، فالنهي عنه يكشف عن صحّته؛ إذ المفروض أنّه لا وجود له إلّا صحيحاً، فلابدّ من كونه مقدوراً في ظرف الامتثال، والمفروض أنّ وجوده يلزم نفوذه، ولكن حيث إنّ ذات العقد الإنشائي لايكون ملازماً للصحّة، فمقدوريّته بذاته لا ربط له بمقدوريّته من حيث هو مؤثّر فعلي، ومن المعلوم أنّ تعلّق النهي به لايوجب إلّا مقدوريّته بذاته.

نعم، التحقيق أنّ إيجاد الملكية حيث إنّه متّحد مع وجود الملكيّة بالذات ومختلف معه بحسب الاعتبار، وأمرها دائر بين الوجود والعدم، فلايتّصف بالصحّة؛ لأنّ وجود الملكية ليس أثراً له حتّىٰ يتّصف بلحاظه بالصحّة؛ لأنّ الشيء لايكون أثراً لنفسه، وأمّا الأحكام المترتّبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبّب إلى السبب ليتّصف بلحاظه بالصحّة.

فظهر أنّ النهي عن إيجاد الملكية وإن كان دالّاً علىٰ مقدوريّته، لكنّه

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٢٨.

لايدلّ علىٰ صحّته؛ لأنّ وجودها ليس أثراً له، بل هو نفسه، والنهي عن السبب وإن دلّ علىٰ مقدوريّته، إلّا أنّه لايلازم الصحّة، فقول أبي حنيفة ساقط علىٰ جميع التقادير[١]. انتهىٰ.

وأنت خبير: بأنّ السبب من حيث هو لايكون معاملةً أصلاً، وإنّما هو عبارة عن إيجاد الملكيّة ووجودها وإن لم يكن أثراً له حتّىٰ يتّصف بلحاظه بالصحّة، إلّا أنّ المقصود ليس اتّصافه بها حتّىٰ يورد عليه بما ذكر، بل الغرض أنّ النهي حيث يدلّ علىٰ مقدوريّة متعلّقه، فلا محالة يكون إيجاد الملكية مقدوراً له، وهو يوجب صحّة المعاملة.

وبالجملة غرضه ليس اتّصاف الإيجاد بها، بل اتّصاف ما يتّصف بها في جميع المعاملات، وذلك يستكشف من مقدوريّة الإيجاد، فالحقّ مع أبي حنيفة في دلالة النهي على الصحّة في المعاملات.

وأمّا العبادات: فإن قلنا بكونها موضوعةً للأعم، فلايخفىٰ أنّ النهي لايدلّ على الصحّة أصلاً؛ لكونها مقدورةً مع عدمها، وإن قلنا بكونها موضوعةً للصحيح، فكذلك أيضاً؛ نظراً إلى أنّ المراد بالصحيح في ذلك الباب هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط غير ما يأتي منها من قِبَل الأمر، كقصد القربة؛ لما تقدّم في مبحث الصحيح والأعم من اتّفاق القائلين بكونها موضوعةً للصحيح. على أنّ المراد به هي الصحّة مع قطع النظر عمّا يأتي من قبل الأمر، ومن المعلوم أنّها مقدورة مع فسادها، كما لايخفىٰ.

وأمّا الصحيح مع ملاحظة جميع الشرائط حتّى الآتي منها من قبل الأمر فلايمكن تعلّق النهي به أصلاً؛ لأنّه لايعقل أن تكون مبغوضةً، فلايبقىٰ مجال في

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

دلالـة النهي على الصحّـة وعدمها، كما لا يخفىٰ.

تنبيـه: حول استتباع النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

قد عرفت في مقدّمات المبحث أنّـه لا فرق في مورد النزاع بين كون متعلّق النهي نفس العبادة أو جزءها أو شرطها؛ لأنّ الكلام في اقتضاء النهي فساد العبادة مطلقاً وعدمـه، وأمّا أنّ فساد الجزء المنهي عنـه يوجب فساد العمل أو لا فهو أمر خارج عن محلّ البحث، ولكن لابأس بالتكلّم فيـه وإن كان غير مرتبط بالمقام.

فنقول: ينبغي أن يجعل البحث في الملازمـة بين فساد الجزء مثلاً وفساد الكلّ مع قطع النظر عن الأدلّـة الواردة في خصوص الصلاة أو مطلقاً، الدالّـة علىٰ سرايـة فساده إليـه، كما أنّ محلّ البحث ما إذا اُحرز كون النهي المتعلّق بالجزء مثلاً نهياً تحريميّاً لا إرشاداً إلى مانعيّتـه، فإنّـه حينئذٍ لا إشكال في فساد العبادة، كما هو واضح، وحينئذٍ فنقول:

أمّا الجزء: فالنهي التحريمي المتعلّق بـه لا يقتضي إلّا مـبغوضيّتـه بـنفسه المانعـة من صيرورتـه جزءاً فـعليّاً للـعبادة، لعـدم صـلاحيّتـه لأن يـصير جـزء المقرّب، وأمّا سرايـة المبغوضيـة منـه إلى الكلّ المشتمل عليـه، فلا دليل عليها أصلاً.

نعم لو اكتفىٰ بذلك الجزء الفاسد يفسد العمل من حيث كونـه فاقداً لبعض أجزائـه، وأمّا مع عدم الاكتفاء بـه ـ كما هو المفروض في المقام ـ فلا وجـه لكون تمام العمل مبغوضاً وفاسداً، كما هو واضح.

وأمّا الوصف اللازم: كالجهر والإخفات بالنسبـة إلى القراءة على ما مثّل

بهما في الكفايـة[1] وإن كان في المثال نظر ؛ نظراً إلى أنّ شيئاً منهما لايكون لازماً للقراءة ولكن اللازم بمعنى عدم إمكان الانفكاك أصلاً لايـنبغي أن يكـون مـورداً للبحث ؛ إذ لا يعقل تعلّق الأمر بالموصوف، والنهي بوصفـه الذي لايمكن أن ينفكّ عنـه أصلاً. فكونهما وصفين لازمين يرجع إلىٰ عدم التميّز بينهما وبين موصوفهما في الخارج أصلاً، ولكن هذا المقدار لايصحّح التعبير بكونـه لازماً، كما لايخفىٰ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اللزوم باعتبار كونـه مأخوذاً في الموصوف بمعنى أنّ الجهر لازم للقراءة التي يجهر بها، لا لمطلق القراءة، ولكن هذا المعنىٰ يجري في كلّ وصف بالنسبـة إلىٰ موصوفـه، ولا اختصاص لـه بهما.

وكيف كان فالنهي إذا تعلّق بالجهر في القراءة لابالقراءة التـي يـجهر بـها، فإنّـه خارج عن موضوع المقام، ودخولـه في مبحث اجتماع الأمر والنهي مبنيّ علىٰ شمول النزاع فيـه للمطلق والمقيّد، ونحن وإن نفينا البُعْد عنـه في مقدّمات ذلك المبحث إلّا أنّـه ينبغي الحكم بخروجـه عنـه ؛ للزوم اجتماع الحكمين على متعلّق واحد ؛ لأنّ الطبيعـة اللّا بشرط لايأبىٰ من الاجتماع معها بشـرط شـيء، فيلزم الاجتماع في المقيّد، فلايوجب فساد العمل أصلاً ؛ لأنّ مـتعلّق الأمـر هـو القراءة، ومتعلّق النهي هو الإجهار بها، وهما عنوانان مختلفان وإن كانا في الخارج شيئاً واحداً، إلّا أنّ مورد تعلّق الأحكام هي العناوين والطبائع، كما حقّقناه سابقاً بما لا مزيد عليـه.

وقد عرفت أيضاً أنّـه لابأس بأن يكون شيء واحد مقرّباً من جهـة ومُبعّداً من جهـة أُخرىٰ، فلا مانع من أن تكون القراءة مقرّبـة والإجهار بها مبعّداً.

مضافاً إلى أنّ المقرّب إنّما هي الصلاة، لا خصوص أجزائها، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٢٢.

وتعلّق النهي بالإجهار في القراءة تغاير تعلّقه بالقراءة التي يجهر بها، والثاني خارج عن مورد النزاع؛ لأنّه في تعلّق النهي بالوصف لابالموصوف.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في النهي عن الوصف المفارق.

وأمّا **الشرط**: فإن كان أمراً عبادياً، فالنهي عنه يوجب فساده، وإن كان أمراً غير عباديّ، فليس الإتيان به إلّا ارتكاب المحرّم، وعلى التقديرين لايضرّ بصحّة العمل أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ متعلّق النهي هو القسم الخاصّ من الشرط، كالنهي عن التستّر بالحرير مثلاً بناء على أن يكون النهي للتحريم، فإنّ التستّر به وإن كان يوجب مخالفة النهي إلّا أنّ شرط الصلاة ـ وهو الستر ـ متحقّق، وعدم اختلافهما في الخارج لايضرّ أصلاً؛ لأنّ متعلّق الأحكام هي الطبائع، والشيء الواحد يمكن أن يكون مقرّباً ومبعّداً من جهتين، كما عرفت.

نعم، لو كان الشرط من الأُمور العبادية واقتصر عليه المكلّف في مقام الامتثال، تكون العبادة فاسدةً من جهة بطلان الشرط، وهذا غير سراية الفساد إليه، كما هو واضح.

فتحصّل أنّ النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أو المفارق لايوجب فساد العبادة من حيث هو، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في مبحث النواهي.

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدّمة

في تعريف المفهوم

اعلم أنّ المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضيّة أُخرىٰ، والاختلاف بينهم إنّما هو في منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أنّ وجه استفادته أنّ القيود الواقعة في الكلام، الصادرة من المتكلّم المختار إنّما هو لكونها دخيلاً في ثبوت الحكم، وإلّا يلزم أن يكون لغواً[1]، وسيأتي التعرّض له على التفصيل.

والمعروف بين محقّقي المتأخّرين أنّ وجه استفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالّة على العلّية المنحصرة إمّا بالوضع أو بقرينة عامة[2]، وعليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التي لها مفهوم، فكما أنّ المفردات لها مدلولات التزامية، وهي المعاني التي ينتقل إليها النفس بمجرّد تصوّر معاني تلك

---

١ ـ الحاشية على كفاية الأُصول، البروجردي ١: ٤٣٨، نهاية الأُصول: ٢٩١.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٧٦ ـ ٤٧٨، الحاشية على كفاية الأُصول، البروجردي ١: ٤٣٦.

المفردات، فكذلك للقضايا مدلولات التزامية ينتقل إليها الذهن بمجرّد تصوّر معانيها المطابقية.

وعلى الأوّل لايكون وصف المفهومية وصفاً للمدلول أو الدلالة؛ لعدم استفادته من اللّفظ أصلاً، بل إنّما هو حكم العقل بأنّ المتكلّم العاقل المختار إذا تكلّم بكلام وأخذ فيه قيوداً لايكون أخذه لها لغواً، بل لكونها دخيلاً في ترتّب الحكم.

وأمّا على الثاني فيصير نظير وصف الالتزامية والتضمّنية والمطابقية في مداليل المفردات بمعنى أنّه يمكن أن يتّصف بها المدلول، ويمكن أن يتّصف بها الدلالة، كما يمكن أن يتّصف بها الدالّ؛ لأنّه كما تكون الدلالة بالمطابقة كذلك يكون المعنىٰ مطابقاً ـ بالفتح ـ واللّفظ مطابقاً ـ بالكسر ـ وهكذا في الالتزام والتضمّن.

وفي المقام نقول: إنّ وصف المفهومية يمكن أن يكون وصفاً لتلك القضية المستتبعة، ويمكن أن يكون وصفاً للدلالة باعتبار أنّ الدلالة علىٰ تلك القضية دلالة مستفادة من الدلالة على القضية المنطوقية، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتّصف بها الدالّ، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّ النزاع علىٰ قول المتأخّرين إنّما يكون في الصغرىٰ؛ إذ الكلام إنّما هو في دلالة أدوات الشرط مثلاً على العلّية المنحصرة المستتبعة للقضية الأُخرىٰ قهراً، وأمّا علىٰ فرض تسليم الدلالة فلا إشكال في حجّية تلك القضية، كما هو واضح.

وأمّا على قول القدماء فقد يقال بأنّ النزاع بناء عليه إنّما يكون في الكبرىٰ؛ نظراً إلى أنّ لزوم حمل القيود علىٰ معنىً حذراً من اللغوية يقتضي ثبوت المفهوم،

ولكن الكلام في حجّيتـه، ولايخفى أنّ ذلك المعنى الذي يجب الحمل عليـه حذراً منها لاينحصر بالمفهوم، فالنزاع في وجوب الحمل علىٰ خصوصـه وعدمـه، وأمّا علىٰ فرض الحمل عليـه فلا إشكال في حجّيتـه أصلاً، كما هو واضح، فالنزاع بناء علىٰ كلا القولين صغروي لا كبروي، فتأمّل جيّداً.

اذا عرفت ذلك، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل

في دلالة القضيـة الشرطيـة على المفهوم وعدمها

وطريق إثباتها وجهان:

الوجـه الأوّل: ما هو المنسوب إلى القدماء

وهو لايختصّ بالشرط، بل يجري في جميع القيود المأخوذة في الكـلام شرطاً كانت أو وصفاً أو غيرهما.

وغايـة تقريبـه: أن يقال: إنّ الكلام الصادر من المتكلّم العاقل المختار من حيث إنّـه فعل من الأفعال الاختياريـة لـه يحكم العقل بأنّـه لم يصدر منـه لغواً، نظير سائر أفعالـه، وكذلك يحكم بأنّ صدوره إنّما هو لغرض التفهيم لا للأغراض الاُخر التي قد يترتّب على التكلّم، وذلك لأنّها أغراض نـادرة لا تـقاوم غـرض التفهيم الذي وضع الألفاظ إنّما هو لأجل سهولتـه، كما لايخفىٰ.

وحينئذٍ فكما أنّ العقل يحكم بأنّ أصل الكلام الصادر من المتكلّم لم يصدر منـه لغواً بل صدر لغرض الإفهام كذلك يحكم بأنّ القيود التي يأخذها في موضوع كلامـه لم يأخذها جزافاً ومن غير أثر مترتّب عليـه، بل لأنّها لها دخل في موضوع

الحكم، فمن ذكر تلك القيود يستكشف أنّ الموضوع لحكمه المجعول أو المخبر به إنّما هو ذات الموضوع مقيّداً بها لا معرّىٰ عنها، ومن عدم ذكر قيد آخر يستكشف عدم مدخلية شيء آخر أصلاً، بل المذكور هو تمام الموضوع، ومن المعلوم أنّ الحكم يدور مدار موضوعه، فبوجوده يوجد، وبعدمه ينعدم.

هذا، ولكن لايخفى أنّ مجرّد إثبات كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول إنّما يفيد دوران ذلك الحكم مداره وجوداً وعدماً، وهو لايثبت المفهوم؛ لأنّه عبارة عن انتفاء سنخ ذلك الحكم عند انتفاء موضوعه بمعنى أنّ المولىٰ لم يجعل مثل هذا الحكم علىٰ موضوع آخر مغاير لهذا الموضوع من حيث القيود. فمعنىٰ كون بلوغ الماء قدر الكرّ تمام الموضوع لعدم التنجّس هو أنّ تحقّق ذلك الحكم لايتوقّف علىٰ شيء آخر ما عدا ذلك، وأمّا أنّ كونه موضوعاً منحصراً لعدم التنجّس بمعنىٰ أنّه لم يجعل مثل ذلك الحكم علىٰ موضوع آخر ـ كالجاري وماء المطر ـ فلايستفاد أصلاً حتّىٰ يقع التعارض بين دليل الكرّ وأدلّة عاصمية الجاري وماء المطر.

وبالجملة، فهنا شكّان: أحدهما: الشكّ في كون الموضوع المذكور هو تمام الموضوع لحكمه المجعول، والآخر الشكّ في كونه موضوعاً منحصراً لمثل ذلك الحكم بحيث لايقوم مقامه شيء آخر، ولاينوب منابه أمر، وغاية الدليل المذكور إنّما هو رفع الشكّ الأوّل، وإثبات تمامية الموضوع المذكور للموضوعيّة للحكم المجعول، وما يجدي في إثبات المفهوم هو رفع الشكّ الثاني، ولايرفع بذلك الدليل، كما هو واضح.

ولعلّه إلى هذا المعنى ينظر كلام السيّد في باب المفهوم[1] فراجع.

---

١ ـ أُنظر مناهج الوصول ٢: ١٧٩، الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

الوجـه الثاني: ما هو المعروف بين المتأخّرين

وقد استدلّ لإثباتها بوجوه:

الأوّل: دعوىٰ تبادر العلّيـة المنحصرة من كلمـة «إن» وأخواتها، ولايخفى أنّ إثبات ذلك موقوف علىٰ إثبات دلالـة القضيـة الشرطيـة على الارتباط بـين الشرط والجزاء، ثمّ كون ذلك الارتباط بنحو اللزوم، ثمّ كون اللزوم بنحو الترتّب، أي ترتّب الجزاء على الشرط لا العكس، ولا مجرّد الملازمـة من دون ترتّب، كما في المعلولين لعلّـة واحدة، ثمّ كون الترتّب بنحو ترتّب المعلوم علىٰ علّتـه، ثـمّ كون تلك العلّـة علّةً مستقلّة، ثمّ كونها مع الاستقلال منحصرة، ومن الواضح أنّ إثبات جميع هذه الأُمور في غايـة الإشكال، بل نقول: إنّ المقدار الذي يصحّح استعمال كلمـة الشرطيـة هو مجرّد الارتباط بين الشرط والجزاء ولو لم يكن ذلك بنحو اللزوم.

ألا ترى أنّـه يصحّ أن يقال: إذا جاء زيد فمعـه عمرو، فيما لو كان مصاحباً لـه نوعاً من دون رعايـة علاقـة أصلاً، كما أنّـه يستعمل كثيراً في موارد اللـزوم وفي المراتب التي بعده.

وكيف كان فالإنصاف أنّ دعوىٰ ذلك خلاف الوجدان.

الثاني: الانصراف، وممّا ذكرنا في التبادر يظهر أنّ دعواه أيضاً ممّا لا دليل على إثباتـه.

الثالث: التمسّك بإطلاق كلمـة «إن» وأخواتها الموضوعـة للّزوم بتقريب أنّ مقدّمات الحكمـة تقتضي الحمل على الفرد الذي لايحتاج إلى مؤونـة التقييد، وهو هنا اللزوم بنحو العلّيـة المنحصرة، كما أنّ قضيّـة إطلاق صيغـة الأمر هـو الوجوب النفسي.

ولكن لايخفىٰ أنّـه لايكون الحكم في المقيس عليـه مسلّماً، وقد ذكـرنا ذلك في مبحث الأوامر.

وحاصلـه: أنّ انقسام الطبيعـة بالأقسام إنّما يتحقّق مع إضافـة القيود إليـه، سواء كانت وجوديّـة أو عدميّـة، فبإضافـة كلّ قيد يتحقّق قسـم مـن الطـبيعـة، ولايعقل أن يكون بعض الأقسام عين المقسم؛ إذ كـونـه قسـماً يسـاوق عـدم اجتماعـه مع القسم الآخر أو الأقسام الأُخر، وكونـه عين المقسم يساوق اتّحاده معها؛ لأنّ الطبيعـة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ولايعقل اجـتماع الوصـفين المتناقضين عليـه، كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إنّ معنى الإطـلاق الثـابت بـمقدّمات الحكـمـة هـو كـون المقصود هي الطبيعـة اللّابشرط، ولو فرض عدم إمكان كونها مقصودةً بـل كـان الغرض متعلّقاً ببعض أقسامها، فالحمل علىٰ بعض الأقسام دون البعض الآخر مع كونها في عرض واحد ترجيح من دون مرجّح.

نعم، لو كان بعض الأقسام أقلّ مؤونـة من الآخر، لوجب الحمل عـليـه، ولكنّـه لايكون في أمثال المقام كذلك؛ ضرورة أنّ أقسام اللزوم في عرض واحد ولايعقل أن يكون بعضها عين المقسم، فتأمّل جيّداً.

الرابع: التمسّك بإطلاق الشرط بتقريب أنّـه لو لم يكـن بـمنحصر، يـلزم تقييده؛ ضرورة أنّـه لو قارنـه أو سبقـه الآخر، لما أثّر وحده، ومقتضى إطـلاقها أنّـه يؤثّر كذلك مطلقاً.

وذكر في الكفايـة أنّـه لايكاد ينكر الدلالـة على المفهوم مع إطلاقـه كذلك إلّا أنّـه من المعلوم ندرة تحقّقـه لو لم نقل بعدم اتّفاقـه[1]. انتهىٰ.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٣٣.

ولكن يظهر جوابه ممّا تقدّم في جواب إثبات المفهوم من الطريق المنسوب إلى القدماء.

وحاصله: أنّ مقتضى الإطلاق هو كون الموضوع المذكور تامّاً من حيث الموضوعية لحكمه المجعول بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر أصلاً، وهذا لايدلّ على المفهوم؛ لأنّه لابدّ في إثباته من كون الموضوع المذكور منحصراً في الموضوعية، ومجرّد تماميّته لايثبت الانحصار، كما هو واضح.

الخامس: التمسّك بإطلاق الشرط بتقريب آخر، وهو أنّ مقتضى إطلاق الشرط: تعيّنه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر: تعيّن الوجوب.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الوجه الثالث.

وحاصله: أنّا لا نسلّم ثبوت الحكم في المقيس عليه؛ لأنّه لايعقل أن يكون الوجوب التعييني عين طبيعة الوجوب، التي هي مقسم لها وللوجوب التخييري، بل كلّ واحد منهما لا محالة يشتمل علىٰ قيد وجودي أو عدمي زائد على أصل الطبيعة، والإطلاق لايثبت شيئاً منهما.

نعم، قد ذكرنا في مبحث الأوامر أنّ للمولى الاحتجاج على العبد لو اعتذر باحتمال كونه تخييريّاً؛ لأنّ البعث الصادر منه لابدّ له من الجواب بإتيان متعلّقه، ولكن هذا لايثبت التعيّنية، كما تقدّم.

السادس: التمسّك بإطلاق الجزاء.

وينبغي التنبيه علىٰ اُمور:

الأمر الأوّل: في حقيقة المفهوم

إنّ المراد من المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخصه المجعول مترتّباً علىٰ وجود الشرط، فإنّه ينتفي بانتفاء الشرط عقلاً.

وربّما توهّم: أنّـه كيف يكون المناط في المفهوم هو السنخ مع أنّ الشرط في القضيـة الشرطيـة إنّما وقع شرطاً للحكم المجعول بإنشائـه دون غيره، وهو حكم شخصي ينتفي بانتفاء الشرط عقلاً[1]؟!

وأجاب عنـه في الكفايـة بما حاصلـه: أنّ وضع الهيئات والموضوع لـه فيها عامّ كالحروف، فالمعلّق على الشرط إنّما هو الوجوب الكلّي، والخصوصيـة ناشئـة من قِبَل الاستعمال[2].

ولكن قد حقّق فيما تقدّم أنّ الموضوع لـه في باب الحروف خاصّ لا عامّ.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المستفاد من القضايا الشرطيـة هو الارتباط والمناسبـة بين الشرط والجزاء الذي هو عبارة عن متعلّق الحكم لا نفسـه.

وبعبارة اُخرىٰ: ظاهر القضيّـة الشرطيـة هو اقتضاء المجيء في قـولك إن جاءك زيد فأكرمـه، لنفس الإكرام، لا وجوبـه؛ إذ تعلّق الوجوب بـه إنّما يتأخّر عن تلك الاقتضاء وشدّة المناسبـة المتحقّقـة بينهما، كما يظهر بمراجعـة الاستعمالات العرفيـة، فإنّ أمر المولىٰ عبده بإكرام ضيفـه عند مجيئـه إنّما هـو لاقتضاء مجيء الضيف إكرامـه، فالارتباط إنّما هو بين الشرط ومتعلّق الجـزاء، وظاهر القضيـة الشرطيـة وإن كان ترتّب نفس الحكم على الشرط إلّا أنّ تـعلّق الحكم بـه إنّما هو للتوصّل إلى المتعلّق بعد حـصول الشـرط؛ لشـدّة الارتـباط بينهما، وحينئذٍ فالقائل بالمفهوم يدّعي انحصار مناسبـة الإكرام مع المجيء بحيث لاينوب منابـه شيء، ولا ارتباط بينـه وبين شيء آخـر، فـإذا انـتفى المـجيء، فلايبقىٰ وجـه لوجوب الإكرام بعد عدم اقتضاء غيرالمجيء إيّاه، فالمـعلّق عـلى

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٧٣ / السطر ١٥ ـ ١٦.

٢ ـ كفايـة الاُصول: ٢٣٧.

الشرط في ظاهر القضيّة الشرطيّة وإن كان مفاد الهيئة التي هي جزئية وجوب شخصي يرتفع بارتفاع الشرط عقلاً إلّا أنّ مفادها بنظر العرف هو تعليق الإكرام الذي هو أمر كلّي على المجيء، فلايبقىٰ مع انتفائه وجه لوجوبه.

الأمر الثاني: في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء كما في قوله: إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر فبناء علىٰ عدم ثبوت المفهوم ـ كما هو الحقّ، وقد تقدّم ـ لا تعارض ولا تنافي بين القضيّتين، وأمّا بناء على المفهوم، فيقع التعارض بينهما؛ لأنّ مفهوم الأوّل عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان، سواء خفي الجدران أو لم يخف، ومفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران، سواء خفي الأذان أو لم يخف، فهل اللّازم تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، أو أنّه لا مفهوم لواحد منهما في هذه الصورة، أو كون الشرط لوجوب القصر هو مجموع الشرطين، أو كونه الجامع بينهما؟ وجوه.

ولابدّ أوّلاً من بيان أنّ التعارض هل هو بين المنطوقين ويسري منهما إلى المفهومين أو بين المفهومين فقط؟

فنقول: الظاهر هو الأوّل، وذلك لأنّه إن كان الوجه في ثبوت المفهوم هو كون كلمة «إن» وأخواتها موضوعة للعلّية المنحصرة، فكلّ واحد من القضيّتين تدلّ على العلّية المنحصرة، فهما بمنزلة قوله: العلّة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان، والعلّة المنحصرة له هو خفاء الجدران، ومن المعلوم ثبوت التعارض بين نفس هاتين القضيّتين؛ لاستحالة كون شيئين علّتين منحصرتين لشيء واحد، وكذا لو كان الوجه في ثبوت المفهوم هو الانصراف، وأمّا لو كان الوجه فيه هو الإطلاق بأحد الوجوه المتقدّمة، فالظاهر أيضاً التعارض بين

المنطوقين؛ لعدم إمكان الأخذ بكلا الإطلاقين.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّه لو قيل بالمفهوم من جهة وضع «إن» وأخواتها للعلّية المنحصرة، فالتعارض يقع بين أصالتي الحقيقة الجاريتين في كلتا القضيّتين، ومع عدم المرجّح ـ كما هو المفروض ـ تسقطان معاً، فاللّازم هو القول بعدم ثبوت المفهوم في أمثال المقام.

وكذا لو كان الوجه هو الانصراف فإنّ الأخذ بمقتضى الانصرافين ممتنع، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلايجوز الأخذ بشيء منهما.

وأمّا لو كان الوجه هو الإطلاق بأحد الوجوه السابقة، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في كلتا القضيّتين، ومع عدم الترجيح لأحدهما على الآخر تسقطان معاً، ويزول الانحصار من كلا الشرطين، ويبقىٰ كون كلّ واحد منهما علّةً تامّة مستقلّة لتحقّق الجزاء.

هذا لو قيل باستفادة خصوص الانحصار من الإطلاق، فإنّه مع عدم حجّيته لوجود المعارض لايضرّ ببقاء الشرط علىٰ علّيته التامّة، وأمّا لو قلنا بأنّ مفاد الإطلاق هو مجموع العلّية التامّة المنحصرة بمعنىٰ أنّه كما يستفاد الانحصار من الإطلاق كذلك يستفاد منه التمامية أيضاً، وحينئذٍ فمع التعارض نعلم إجمالاً إمّا بزوال الانحصار من كلّ واحد من الشرطين وإمّا بزوال التمامية المستتبع لزوال الانحصار.

وبعبارة **أُخرىٰ:** نعلم إجمالاً بورود القيد في كلٍّ من القضيّتين: إمّا على الإطلاق المثبت للانحصار، وإمّا على الإطلاق المنتج للتمامية، ومع هذا العلم الإجمالي يسقط الإطلاقان الجاريان في كلٍّ من القضيّتين عن الحجّية والعلم تفصيلاً بعدم الانحصار على أيّ تقدير؛ لأنّه إن ورد القيد على الإطلاق المثبت له فواضح، وإن ورد على الإطلاق المفيد للتمامية، فلم يبق موضوعه أصلاً، كما

هو واضح لايجدي في انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي حتّىٰ يسلم الإطلاقان المثبتان للتماميّة عن التعارض والتساقط.

وذلك لأنّ الانحلال يتوقّف على العلم التفصيلي بورود القيد علىٰ خصوص الإطلاق المفيد للانحصار لا على العلم التفصيلي بعدم الانحصار، وعدم كونه مراداً قطعاً، والموجود في المقام هو الثاني لا الأوّل، كما هو واضح.

ثمّ إنّه هل تسقط كلتا القضيّتين عن الدلالة على المفهوم رأساً بحيث لاينافيهما مدخلية شيء آخر في تحقّق الجزاء، أو أنّ سقوطهما عن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الشرط المذكور فيهما؟ وجهان.

والحقّ: التفصيل بين ما لو كان الوجه في ثبوت المفهوم هو وضع كلمة «إن» وأخواتها للدلالة على العلّية المنحصرة أو الانصراف وبين ما لو كان استفادتها من الإطلاق، فعلى الأوّل تسقطان عن الدلالة على المفهوم رأساً؛ لأنّ التعارض بين أصالتي الحقيقة أو الانصرافين في كلٍّ منهما يوجب تساقطهما، فمن أين يدلّ علىٰ نفي مدخلية شيء آخر أو نفي بديل آخر، وعلى الثاني فلا؛ لأنّ رفع اليد عن أصالة الإطلاق بالنسبة إلىٰ خصوص قيد لايوجب رفع اليد عنها بالنسبة إلىٰ قيد آخر شكّ في قيديّته.

ألا ترى أنّ رفع اليد عن إطلاق الرقبة في قوله: أعتق رقبة، بسبب الدليل على التقييد بالمؤمنة ـ مثل قوله: لا تعتق رقبة كافرة ـ لايوجب رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى القيود الأُخرى المشكوكة، مثل العدالة وغيرها من القيود.

الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسبّبات

لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل القاعدة تقتضي التداخل مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو يفصّل بين ما إذا اتّحد الجنس فالأوّل وما إذا تعدّد فالثاني؟

وليقدّم أُمور:

الأوّل: أنّ النزاع في هذا الباب مبني على إحراز كون الشرطين مثلاً علّتين مستقلّتين بمعنى أنّ كلّ واحد منهما يؤثّر في حصول المشروط مستقلّاً من غير مدخلية شيء آخر، وأمّا بناء علىٰ كون الشرط هو مجموع الشرطين فلا مجال للنزاع في التداخل وعدمه؛ إذ لايؤثّر الشرطان إلّا في شيء واحد، كما هو واضح.

فالبحث في المقام إنّما يجري بناء علىٰ غير الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدّمة في الأمر السابق.

الثاني: أنّ مورد البحث ما إذا كان متعلّق الجزاء طبيعة قابلة للتكثّر والتعدّد، مثل الوضوء والغسل وأشباههما، وأمّا إذا لم تكن قابلةً للتعدّد، كقتل زيد مثلاً، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لاستحالة عدم التداخل، فمثل قوله: إن ارتدّ زيد فاقتله، وإن قتل مؤمناً فاقتله، خارج عن المقام.

الثالث: أنّ التداخل قد يكون في الأسباب، وقد يكون في المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب ـ الذي هو مورد النزاع في المقام ـ هو تأثيرها مع كون كلّ واحد منها مستقلّاً لو انفرد عن صاحبه في مسبّب واحد في حال الاجتماع، والمراد بتداخل المسبّبات هو الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان الطبيعة المتعلّقة للحكم مرّة بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وتأثيرها في المسبّبات الكثيرة حسب كثرتها، وربّما مثّلوا له بمثل: قوله: أكرم هاشميّاً، وأضف عالماً[1]، حيث إنّه لا إشكال في تحقّق الامتثال إذا أكرم العالم الهاشمي بالضيافة.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٩٧.

ولكن لايخفىٰ ما فيـه من النظر؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد بـه ـ كما يظهر من تذييل مبحث تداخل الأسباب بـه ـ هو ما إذا كان التكليفان متعلّقين بعنوان واحد لابعنوانين، كما لايخفىٰ.

الرابع: أنّ مورد النزاع هو ما تقتضيه القواعد اللفظية بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه.

وحكي عن بعض الأعاظم المعاصرين: استحالة عدم التداخل؛ نظراً إلى أنّه يمكن تعقّل تعلّق أمر واحد بإيجاد الطبيعة مرّتين من غير تعليق علىٰ شيء، كما إذا قال: توضّأ وضوئين وكذا فيما إذا جمع السببين وأمر بإيجادهما مرّتين كما إذا قال: إن بلت ونمت فتوضّأ وضوئين، وكذا يجوز تعلّق أمرين بطبيعة واحدة فيما إذا كان السبب الثاني مترتّباً على الأوّل دائماً. وأمّا مع عدم الترتّب بينهما ـ كما هو المفروض في المقام ـ فلا نتعقّل تعلّق أمرين بطبيعة واحدة؛ إذ لايمكن تقييد الثاني بمثل كلمة الآخر ونحوه؛ لإمكان حصول السبب الثاني قبل الأوّل.

ومنه يظهر أنّه لايمكن تقييد كلّ منهما بمثلها، كما هو واضح[1].

هذا، ولكن لايخفىٰ: أنّ منشأ الاستحالة لو كان مجرّد عدم صحّة التقييد بمثل كلمة الآخر، فالجواب عنه واضح؛ لعدم انحصار التقييد بمثله. وذلك لإمكان أن يقيّد كلّ واحد منهما بالسبب الموجب لتعلّق التكليف بالطبيعة، وذلك بأن يقال: إن بلت فتوضّأ وضوءاً من قِبَل البول، وإن نمت فتوضّأ وضوءاً من قِبَل النوم.

---

١ ـ الحاشية على كفاية الأُصول، البروجردي ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٣، نهاية الأُصول: ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

حول مقتضى القواعد اللفظيّة

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه قد نسب إلى المشهور القول بعدم التداخل[١].

وقد استدلّ لهم بوجوه أقواها ما حكي عن العلّامة في المختلف من أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن يقتضيا مسبّبين مستقلّين أو مسبّباً واحداً أو لا يقتضيا شيئاً أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر. والثلاثة الأخيرة فباطلة، فتعيّن الأولىٰ، وهو المطلوب.

أمّا الملازمة: فواضح.

وأمّا بطلان الثاني: فلأنّ النزاع إنّما هو مبني علىٰ خلافه.

وأمّا الثالث: فلأنّه خلاف ما فرض من سببيّة كلّ واحد منهما.

وأمّا الرابع: فلأنّ استناده إلى الواحد المعيّن يوجب الترجيح من غير مرجّح، وإلى غير المعيّن يوجب الخلف؛ لأنّ المفروض سببيّة كلّ واحد[٢].

فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام

وفي تقريرات الشيخ أنّ محصّل هذا الوجه ينحلّ إلىٰ مقدّمات ثلاث:

أحدها: دعوىٰ تأثير السبب الثاني.

ثانيها: أنّ أثره غير الأثر الأوّل.

ثالثها: أن تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل، والقائل بالتداخل لابدّ له من منع

---

١ ـ كفاية الأصول: ٢٣٩.

٢ ـ مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٤، نهاية الأصول: ٣٠٥.

إحدى المقدّمات علىٰ سبيل منع الخلوّ. وقد فصّل في إثبات تلك المقدّمات ودفع ما أُورد عليها[١].

أمّا المقدّمة الأُولىٰ: فقد ذكر في إثباتها كلاماً طويلاً أخذ كلٌّ من المتأخّرين عنه شيئاً منه، وجعله دليلاً مستقلّاً على القول بعدم التداخل.

فمنهم: **المحقّق الهمداني في المصباح**، حيث قال فيه ما ملخّصه: إنّ مقتضى إطلاق الجزاء وإن كان كفاية ما يصدق عليه الطبيعة من غير تقييد بالفرد المأتي به أوّلاً إلّا أنّ ظهور القضية الشرطية في السببيّة المستقلّة مقدّم عليه؛ لأنّ الظهور في الأوّل إطلاقي يتوقّف علىٰ مقدّماته التي منها عدم البيان، ومن المعلوم أنّ إطلاق السبب منضمّاً إلىٰ حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر يكون بياناً للجزاء، ومعه لا مجال للتمسّك بإطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر حتّىٰ يطالب بالدليل، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف على إطلاق سببيّته، ومعه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه.

نعم التمسّك بالإطلاق إنّما يحسن في الأوامر الابتدائية المتعلّقة بطبيعة واحدة لا في ذوات الأسباب؛ فإنّ مقتضى إطلاق الجميع كون ما عدا الأوّل تأكيداً له، واحتمال التأسيس ينفيه أصالة الإطلاق[٢]. انتهىٰ.

وإليه يرجع ما ذكره في الكفاية وجهاً للقول بعدم التداخل[٣].

ومنهم: **المحقّق النائيني**، فإنّه ذكر في تقريراته ما حاصله: أنّ الأصل اللفظي يقتضي عدم تداخل الأسباب؛ لأنّ تعلّق الطلب بصرف الوجود من

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٧٧ / السطر ٢٢ وما بعده.

٢ ـ مصباح الفقيه، الطهارة: ١٢٦ / السطر ٩.

٣ ـ كفاية الأصول: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً إلّا أنّ عدم قابليّة صرف الوجود للتكرّر ليس مدلولاً لفظياً، بل من باب حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد إذا امتثل لايمكن امتثاله ثانياً، وأمّا أنّ المطلوب واحد أو متعدّد فلايحكم به العقل، فإذا دلّ ظاهر الشرطيّتين علىٰ تعدّد المطلوب، لايعارضه شيء أصلاً.

وممّا ذكرنا انقدح ما في تقديم ظهور القضيّتين من جهة كونه بياناً لإطلاق الجزاء، لأنّه علىٰ ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق أصلاً حتّىٰ يقع التعارض، بل يكون ظهور الشرطية في تأثير الشرط مستقلّاً رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل وواردا عليه، بل علىٰ فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لايخفىٰ[1]. انتهىٰ.

والجواب عنه وعن سابقه: أنّ استفادة استقلال الشرط في السببيّة إنّما هو من إطلاق الشرط، كما عرفت في صدر مبحث المفهوم، فهنا إطلاقان: إطلاق الشرط الدالّ على السببيّة المستقلّة، وإطلاق الجزاء الدالّ علىٰ تعلّق الطلب بنفس الطبيعة، ولا تعارض بين الإطلاقين في كلّ قضيّة مع قطع النظر عن القضيّة الأُخرىٰ، ضرورة عدم المنافاة بين استقلال النوم مثلاً بالسببيّة وكون المسبّب هو وجوب طبيعة الوضوء.

نعم بعد ملاحظة اجتماع القضيّتين معاً يقع التعارض بينهما؛ لاستحالة أن يؤثّر سببان مستقلّان في إيجاد حكمين علىٰ طبيعة واحدة، فاللّازم في مقام التخلّص عن المحذور العقلي أحد أمرين: إمّا رفع اليد عن إطلاق الشرط في كلٍّ منهما، وإمّا رفع اليد عن إطلاق الجزاء كذلك، ولا ترجيح للثاني على الأوّل أصلاً.

نعم الظاهر أنّ المتفاهم عند العرف من أمثال هذا النحو من القضايا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

الشرطيـة عدم التداخل، وتأثير كلّ سبب في مسبّب واحد من غير التـفات إلى إطلاق متعلّق الجزاء، ولزوم تقييده.

ولعلّ كون المتفاهم بنظر العرف كذلك ممّا لا مجال لإنكاره إلّا أنّ الكلام في منشأ استفادتهم، فيمكن أن يكون الوجـه فيـه قياس العلل التشـريعيّـة بـالعـلل التكوينيّـة التي يوجب كلّ علّـة معلولاً مستقلّاً أو استفادة الارتباط بين الشرط ومتعلّق الجزاء بمعنى اقتضاء البول مثلاً للوضوء واستحقاقـه لـه. فعند الاجتماع يقتضي كلّ واحد من الشرطين وضوءاً مستقلّاً، أو غير ذلك ممّا لم نـعرفـه. فـإنّ العمدة هي ثبوت أصل الظهور بنظر العرف، وقد عرفت أنّـه لا إشكال فيـه، كما أشار إليـه المحقّق الخراساني في حاشيـة الكفايـة في هذا المقام[1].

وأمّا المقدّمـة الثانيـة: فيمكن منعها بتقريب أنّ الشرط إنّما يكـون سـبباً لوجوب الوضوء لا لوجوده، كما هو ظاهر القضيّـة الشرطيـة.

مضافاً إلى أنّـه لو كان علّةً لـه لا للوجوب، يلزم عدم الانفكاك بينهما، مع أنّ من المعلوم خلافـه، فتعدّد الشرط يوجب تـعدّد الوجـوب، وهـو لايسـتلزم وجوب إيجاد الفعل متعدّداً؛ لإمكان أن يكون الوجوب الثاني تأكـيداً للـوجوب الأوّل؛ إذ البعث التأكيدي ليس مغايراً للبعث التأسيسي، والفـارق مـجرّد تـعدّد الإرادة ووحدتها، ومع إمكان ذلك لابدّ من إثبات كون البعث للتأسيس.

وبالجملـة، يقع التعارض بين إطلاق متعلّق الجزاء وإطـلاق الشـرط فـي السببيّـة المستقلّـة لو كان الوجوبان تأسيسيّين، وأمّا لو كان أحدهما تأكيداً للآخر، فلا تعارض أصلاً، ولا ترجيح لرفع اليد عن إطلاق متعلّق الجزاء وإبقاء الوجوب علىٰ ظاهره لو لم نقل بترجيح العكس؛ نظراً إلى أنّ ظهوره في التأسيسيـة لايكون

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٤٢، الهامش ٣.

بالغاً إلىٰ حدّ يعارض الإطلاق، وعلىٰ فرض التعارض فلابدّ على المستدلّ من إثبات العكس، ورفع احتمال الحمل على التأكيد.

وأجاب عنه في التقريرات بما حاصله: أنّا نسلّم كون الأسباب الشرعية أسباباً لنفس الأحكام لا لمتعلّقاتها، ومع ذلك يجب تعدّد إيجاد الفعل في الخارج، فإنّ المسبّب هو اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، ولاشكّ أنّ السبب الأوّل يقتضي ذلك، فإذا فرضنا وجود مثله فيوجب اشتغالاً آخر؛ إذ لو لم يقتضي ذلك فإمّا أن يكون بواسطة نقص في السبب أو في المسبّب، وليس شيء منهما.

أمّا الأوّل: فلما هو المفروض.

وأمّا الثاني: فلأنّ تعدّد الاشتغال ووحدته يتبع قبول الفعل المتعلّق له وعدمه، والمفروض في المقام القبول.

نعم ما ذكره يتمّ في الأوامر الابتدائية مع قبول المحلّ أيضاً؛ لأنّ مجرّد القابلية غير قاضية بالتعدّد، والاشتغال الحاصل بالأمر الثاني لا نسلّم مغايرته للأمر الأوّل.

هذا إن اُريد من التأكيد تأكيد مرتبة الطلب والوجوب وإن كان حصوله بواسطة لحوق جهة مغايرة للجهة الأُولىٰ، كما في مثل تحريم الإفطار بالمحرّم في شهر رمضان، وإن اُريد التأكيد نحو الحاصل في الأوامر الابتدائية، ففساده أظهر من أن يخفىٰ؛ فإنّ الأمر الثاني مرتّب على الأوّل ووارد في مورده، بخلاف المقام، ضرورة حصول الاشتغال والوجوب علىٰ وجه التعدّد قبل وجود السبب بنفس الكلام الدالّ على السببيّة، فتكون تلك الوجوبات كلّ واحد منها في عرض الآخر، فهناك إيجابات متعدّدة، ويتفرّع عليها وجوبات متعدّدة علىٰ وجه التعليق، وبعد حصول المعلّق عليه يتحقّق الاشتغال بأفراد متعدّدة.

ويمكن أن يجاب بالتزام أنّها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها، ولكنّه

سبب جعلي لا عقلي ولا عادي، ومعنى السبب الجعلي هو أنّ لها نحو اقتضاء في نظر الجاعل بحيث لو انقدح في نفوسنا لكنّا جازمين بالسببيّة، إلّا أنّ الإنصاف أنّه لايسمن؛ فإنّ معنىٰ جعل السببيّة ليس إلّا مطلوبية المسبّب عند وجود السبب، فالتعويل على الوجه الأوّل[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: المراد بتعدّد الاشتغال الحاصل من كلّ سبب لابدّ وأن يكون هو الوجوب الجائي عقيبه، وقد عرفت أنّ تعدّد الوجوب لايستلزم تعدّد الواجب؛ لاحتمال أن يكون الوجوب الثاني تأكيداً للأوّل، فتعدّد الاشتغال بهذا المعنىٰ لايوجب تعدّد المشتغل به.

ثمّ إنّ قوله: هذا إن أُريد من التأكيد إلى آخره، يرد عليه: أنّ هذا الفرض خارج عن باب التأكيد؛ لما قد حقّق سابقاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي من أنّ متعلّق الأحكام هي الطبائع لا الوجودات، فالطبيعة المتعلّقة لأحد التحريمين في المثال تغاير الطبيعة المتعلّقة للآخر؛ ضرورة أنّ أحدهما يتعلّق بالإفطار، والآخر بشرب الخمر مثلاً، فأين التأكيد؟

ثمّ إنّ اعتبار الترتّب في تحقّق معنى التأكيد ـ كما عرفت في كلامه ـ مندفع بأنّ الوجوب التأكيدي ليس بمعنى استعمال الهيئة ـ مثلاً ـ في التأكيد حتّىٰ يستلزم وجود وجوب قبله بل المستعملة فيه هو نفس الوجوب والتأكيد ينتزع من تعلّق أزيد من واحد بشيء واحد.

ألا ترىٰ أنّه يتحقّق التأكيد بقول: اضرب، والإشارة باليد إليه في آنٍ واحد من دون تقدّم وتأخّر.

ثمّ إنّ الجواب الأخير ـ الذي ذكر أنّ الإنصاف أنّه لايسمن ـ قد جعله

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ١ ـ ١٦.

المحقّق العراقي جواباً مستقلاً عن الإشكال، واعتمد عليه، وقد عرفت منّا سابقاً استظهاره، ولكنّه لايندفع به الإشكال؛ لأنّ الشرطين إنّما يقتضيان نفس طبيعة متعلّق الجزاء، وبعد حصولها مرّة بعدهما قد عمل بمقتضاهما معاً، كما لايخفىٰ.

هذا كلّه في الأنواع المتعدّدة، وأمّا التداخل وعدمه بالنسبة إلى فردين من نوع واحد، فقد يقال بابتناء ذلك على أنّ الشرط هل هو الطبيعة أو الأفراد.

فعلى الأوّل فلابدّ من القول بالتداخل؛ لأنّ الفردين أو الأفراد من طبيعة واحدة لايعدّ بنظر العرف إلّا فردان أو أفراد منها، فزيد وعمرو بنظر العرف فردان من الإنسان، لا إنسانان، كما هو كذلك بنظر العقل.

وعلى الثاني فلابدّ من القول بعدم التداخل؛ لظهور الشرطية في كون كلّ فرد سبباً مستقلّاً للجزاء.

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان كلّ واحد من الأفراد سبباً مستقلّاً، وإلّا فلايشمله النزاع في المقام، فدخوله فيه يبتنى علىٰ كون الشرط هي الأفراد، لا أنّ القول بعدم التداخل مبنيّ عليه، كما هو صريح ذلك القول المحكي، وحينئذٍ فيجري فيه جميع ما تقدّم في النوعين والأنواع المختلفة، والظاهر أنّ المتفاهم منها بنظر العرف أيضاً عدم التداخل بالنسبة إلى الأفراد من جنس واحد، فتأمّل.

وأمّا المقدّمة الثالثة الراجعة إلى أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل التي يعبّر عنها بعدم تداخل المسبّبات: فقد ذكر الشيخ في التقريرات: أن لا مجال لإنكارها بعد تسليم المقدّمتين السابقتين؛ لأنّا قد قرّرنا في المقدّمة الثانية أنّ متعلّق التكاليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، ولايعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل ولايعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلّا أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة، وأمّا تداخل الأغسال فبواسطة

تداخل ماهيّاتها، كما كشف عنه رواية الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالماً، وإن سلّم عليك فأضف هاشميّاً، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي علىٰ وجه الضيافة، وأين ذلك من تداخل الفردين[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

ولايخفىٰ أنّ المراد بكون متعلّق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل إن كان هو الفرد الخارجي، فعدم اجتماع الفردين مسلّم لاريب فيه، إلّا أنّه لاينبغي الإشكال في بطلانه؛ لأنّ الموجود الخارجي يستحيل أن يتعلّق التكليف به بعثاً كان أو زجراً، كما قد حقّقناه سابقاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي بما لا مزيد عليه، وإن كان المراد هو العنوان الذي يوجب تقييد الطبيعة، فنقول: إنّ القيود المقسّمة للطبيعة علىٰ نوعين: نوع تكون النسبة بين القيود التخالف بحيث لا مانع من اجتماعها علىٰ شيء واحد، كتقييد الإنسان مثلاً بالأبيض والرومي، ونوع تكون النسبة بينها التباين، كتقييده بالأبيض والأسود، ومرجع القول بعدم التداخل إلى استحالة تعلّق تكليفين بطبيعة واحدة، ولزوم تقييدها في كلّ تكليف بقيد يغاير القيد الآخر، وأمّا لزوم كون التغاير علىٰ نحو التباين، فممنوع جدّاً، بل يستفاد من ورود الدليل على التداخل كون التغاير بنحو التخالف الغير المانع من الاجتماع، فلايلزم أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة، كما أفاده في كلامه.

نعم مع عدم ورود الدليل عليه لا مجال للاعتناء باحتمال كون التغاير بنحو التخالف في مقام الامتثال؛ لأنّ التكليف اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ومع الإتيان بوجود واحد لايحصل اليقين بالبراءة عن التكليفين المعلومين، كما هو واضح.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٨٠ ـ ١٨١.

الأمر الرابع: في اعتبار وحدة المنطوق والمفهوم إلّا في الحكم

لابدّ ـ بناءً علىٰ ثبوت المفهوم ـ من أخذ جميع القيود المأخوذة في الشرط أو الجزاء في ناحية المفهوم أيضاً، فقوله: إن جاءك زيد وأكرمك فأكرمه يوم الجمعة، يكون مفهومه هكذا: إن لم يجئك زيدٌ أو لم يكرمك فلا تكرمه يوم الجمعة.

وكذا لا إشكال في أنّ المنفي في المفهوم فيما لو كان الحكم في المنطوق حكماً مجموعياً هو نفي المجموع بحيث لاينافي ثبوت البعض.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان الحكم في المنطوق حكماً عامّاً، فهل المنفي في المفهوم نفي ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفي العموم الغير المنافي لثبوت البعض؟

مثلاً: قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شيء»[1] هل يكون مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجّسه جميع الأشياء النجسة، أو أنّ مفهومه: تنجّسه بالشيء الغير المنافي لعدم تنجّسه ببعض النجاسات؟ وهذا هو النزاع المعروف بين صاحب الحاشية والشيخ قدّس سرّهما، وقد بنى الشيخ المسألة على أنّ كلمة «الشيء» المأخوذة في المنطوق هل اُخذت مرآتاً للعناوين النجسة، مثل البول والمني والدم وغيرها بحيث كأنّها مذكورة بدله، أو أنّها مأخوذة بعنوانه بحيث لابدّ من أخذه في المفهوم بعنوانه؟ فعلى الأوّل يصير مفهومه يتنجّس الماء القليل بجميع أنواع النجاسات، وعلى الثاني لاينافي عدم تنجّسه

---

١ ـ الكافي ٣: ٢ / ١، وسائل الشيعة ١: ١٥٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ٦.

ببعضها، كما لايخفى[١].

هذا، وأنت خبير بأنّ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم في المنطوق عند انتفاء الشرط مثلاً، لا ثبوت حكم نقيض الحكم في المنطوق، وحينئذٍ فمفهوم المثال عبارة عن أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ليس بلاينجّسه شيء لا أنّه ينجّسه شيء حتّىٰ يقال بأنّ النكرة في الإثبات لايفيد العموم، بل مدلول القضيّة المفهومية هو انتفاء الحكم المنشأ في المنطوق، وانتفاؤه في المقام لاينافي ثبوت التنجّس بجميع النجاسات، كما أنّه لاينافي ثبوته ببعضها، ولا دلالة لها على أحد الأمرين أصلاً.

ويظهر الكلام في مفهوم الوصف ممّا تقدّم في مفهوم الشرط.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ٢٩.

المقام الثاني

في مفهوم الغايــة

يقع الكلام في مفهوم الغايــة بمعنىٰ دلالتها على انتفاء الحكم فيما بعدها بناء علىٰ دخولها في المغيّىٰ، أو انتفاؤه فيها وفيما بعدها بناء علىٰ خروجها عنــه.

والمعروف بين المتأخّرين: التفصيل بين ما إذا كانت الغايــة قـيداً للـحكم وبين ما إذا كانت قيداً للموضوع بالدلالــة على المفهوم في الأوّل دون الثاني.

والوجــه في الثاني واضح؛ لأنّــه يصير حينئذٍ من قبيل الوصف، وقد عرفت أنّــه لا مفهوم لــه.

وأمّا وجــه الدلالــة على المفهوم في الأوّل: فـهو عـلىٰ مـا ذكـره بـعض المحقّقين من المعاصرين في كتاب الدّرر عبارة عن أنّ الغـايـة بـحسب مـدلول القضيّــة جُعلت غايةً للحكم المستفاد من قولــه: اجلس، مثلاً، وقـد حـقّق فـي محلّــه أنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقـة الطلب، لا الطلب الجزئي الخارجي، فتكون الغايــة في القضيّــة غايةً لحقيقة الطلب المتعلّق بالجلوس، ولازم ذلك هو ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قيل بدلالــة الهيئــة على الطلب الجزئي، فالغايــة لا تدلّ إلّا عـلى

ارتفاعـه عندها، وهو لاينافي وجود جزئي آخر من سنخ ذلك الطلب بعدها.

ولكنّـه اختار في الأواخر أنّـه لا تدلّ الغايـة على المفهوم ولو كانت قيداً للحكم، فقال في حاشيـة الدّرر ما هذه عبارتـه: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّىٰ فيما أُخذ فيـه الغايـة قيداً للحكم، كـما فـي: اجـلس مـن الصـبح إلى الزوال؛ لمساعدة الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيـه مخالفـة لظاهر الكلام الأوّل، فهذا يكشف عن أنّ المغيّى ليس سنخ الحكم من أيّ علّـة تحقّق بل السنخ المعلول لعلّـة خاصّـة سواء كانت مذكورة كما في إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال، أم كانت غـير مذكورة، فإنّـه مع عدم الذكر أيضاً يكون لا محالـة هنا علّـة يكون الحكم المذكور مسبّباً عنها[١]. انتهىٰ.

وأنت خبير بأنّ الغايـة إذا كانت غايةً لطبيعة الطلب المتعلّقة بالجلوس مثلاً، فلا محالـة ترتفع الطبيعـة عند وجودها، وإلّا فلا معنىً لكونها غايةً لنفس الطبيعة، ويكشف من ذلك ارتفاع علّتـه وعدم قيام علّـة أُخرىٰ مقامـه.

وبعبارة أُخرىٰ: بعد كون القضيّـة بنظر العرف ظاهرة في ارتفاع الطلب عند وجود الغايـة لا مجال للإشكال في الدلالـة على المفهوم من جهـة ما ذكر؛ لأنّ ذلك مستلزم لكون العلّـة واحدة بحيث لايقوم مقامها علّـة أُخرىٰ.

هذا مضافاً إلى أنّ العرف لايتوجّـه ولاينظر إلى مسألـة العلّـة أصلاً، كما لايخفىٰ. إلّا أنّ كون الهيئـة مفادها هو إنشاء حقيقـة الطلب وكلّيـه قد عرفت ما فيـه سابقاً؛ فإنّ الوضع والموضوع لـه في الحروف ليسا عامّين، بل الموضوع لـه خاص، إلّا أنّ المتفاهم في المقام من القضيّـة الغائيـة كون المغيّىٰ هـو حـقيقـة

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الطلب بحيث ترتفع عند وجود الغايـة، كما يظهر بمراجعـة العرف. فالحقّ ثبوت مفهوم الغايـة.

ثمّ إنّ هنا خلافاً آخر، وهو: أنّ الغايـة هـل تكون داخلـة في المـغيّىٰ أو خارجـة عنها؟

ولايخفىٰ أنّ المراد بالغايـة هنا هو مدخول مثل «إلىٰ» و«حتّىٰ» مـمّا لـه أجزاء، لا نهايـة الشيء، فإنّ البحث فيها بالمعنى الثاني ليس شـأن الأُصـولي، بخلاف الأوّل.

والحقّ خروجها عن المغيّىٰ، سواء كانت غايةً للموضوع أو الحكم.

والدليل علىٰ ذلك مراجعـة الاستعمالات العرفيـة، فإنّ قول القائل: سرت من البصرة إلى الكوفـة لايدلّ على استمرار السير في جزء مـن الكـوفـة أيـضاً بحيث لو وصل إلىٰ جدار الكوفـة من دون أن يدخل فيها، لكان هذا القول منـه كذباً، بل نقول: إنّ دعوىٰ دخول تالي كـلمـة «مـن» فـي المـوضوع أو الحكـم ممنوعـة أيضاً، كما يظهر بالتأمّل في المثال، فالإنصاف خروج الغايـة عن المغيّىٰ حكماً كان أو موضوعاً، فالتفصيل بينهما بدخولها فيـه في الثاني دون الأوّل ـ كما في الدّرر ـ في غير محلّـه، كما أنّ دعوىٰ خروج غايـة الحكم عن النزاع في هذا المقام ـ كما في الكفايـة ـ ممنوعـة جدّاً، كما أشار إليـه في الحاشيـة فراجع[1].

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

المقصد الرابع

في العامّ والخاصّ

وفيــه مقدّمــة وفصول:

مقدّمة

وقبل الخوض في بحوث العامّ والخاصّ لابأس بذكر أُمور:

الأمر الأوّل: فيما تحكي عنه أسماء الطبائع

اعلم أنّ الألفاظ الموضوعة بإزاء الطبائع الكلّية لا تكون حاكيةً إلّا عن نفس تلك الماهيات التي وُضعت بإزائها، فلفظ الإنسان الموضوع لطبيعة الإنسان ـ التي هي عبارة عن الحيوان الناطق ـ لايحكي إلّا عن نفس تلك الحقيقة، ولايعقل أن يكون حاكياً عن الخصوصيات التي تجتمع مع الطبيعة في الوجود الخارجي وتتّحد معها في الواقع، وذلك لأنّه لايعقل أن تكون الطبيعة مرآةً للعناوين المتّحدة معها في عالم الوجود الذي هو مجمع المتفرّقات بعد ثبوت المغايرة بينها في عالم المفهومية، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مرآة لأصل الوجود بعد وضوح المغايرة بينها وبينه فضلاً عن الخصوصيّات الوجودية، والاتّحاد في الوجود الخارجي لاينافي عدم الحكاية في عالم المفهوم، كما هو واضح.

نعم قد وضع في كلّ لغة ألفاظ تدلّ على الكثرات والوجودات، كلفظة «كلّ» وأمثالها في لغة العرب، فعند إضافته إلىٰ كلّ شيء يفيد أفراد ذلك الشيء

وإن كان مدخولـه لايدلّ إلّا على نفس الطبيعـة، كما ذكرنا. ويعبّر عنها بألفـاظ العموم، فقولـه: أكرم كلّ إنسان، يفيد وجـوب إكـرام جـميع مـا يـصدق عـليـه الإنسان، ويتّحد معـه في الخارج، وهذا المعنىٰ يستفاد من كـلمـة «كـلّ» وأمّـا الإنسان فقد عرفت أنّـه لايحكي إلّا عن نفس الطبيعـة.

الأمر الثاني: في الفرق بين العامّ والمطلق

ثمّ لايخفىٰ أنّ معنى العموم ـ كما عـرفت ـ يـرجـع إلى دلالــة الألفـاظ الموضوعـة لـه عليـه بالدلالـة اللفظيـة؛ نظير جميع الدلالات اللـفظيـة. وأمّـا الإطلاق ـ كما عرفت سابقاً ـ فهو يرجع إلى أنّ المتكلّم العاقل المختار إذا صار بصدد بيان جميع ما لـه دخل في موضوع حكمـه ولم يأخذ إلّا ما نطق بـه وسمعـه المخاطب يستفاد من ذلك كون المذكور هو تمام الموضوع لحكمـه، ولا مدخليـة لشيء آخر أصلاً. وهذه الدلالـة ليست من باب دلالـة الألفـاظ عـلىٰ مـعانيها؛ ضرورة أنّ قولـه: أعتق رقبـة، لايدلّ إلّا علىٰ وجـوب عـتق الرقـبـة واسـتفادة الإطلاق بالنسبـة إلى الرقبـة إنّما هي من باب حكم العقل بأنّ المتكلّم الكذائي الذي بصدد البيان محكوم بظاهر كلامـه؛ لأنّـه لو كان شـيء آخـر دخـيلاً فـي موضوع حكمـه، لكان اللّازم عليـه أن يذكر، فهي نظير دلالـة الفعل الصادر من العاقل المختار على كون صدوره عن اختيار وإرادة، ودلالـة التكلّم عـلىٰ كـون مضمون الكلام مقصوداً للمتكلّم، وحينئذٍ فباب الإطلاق لا ربط لـه بباب العموم أصلاً. فما وقع من كثير منهم من أنّ العموم قد يستفاد من جهـة الوضع، وقد يستفاد من القضيّـة عقلاً، وقد يستفاد من جهـة الإطلاق مع وجود مقدّماتـه ليس علىٰ ما ينبغي؛ لأنّ المستفاد من مقدّمات الحكمـة إنّما هو الإطلاق لا العموم، فهو قسيم لـه لا أنّـه قسم منـه، كما عرفت.

الأمر الثالث: في استغناء العامّ عن مقدّمات الحكمـة

ثمّ إنّ هنا إشكالاً، وهو أنّـه ليس لنا لفظ عام يدلّ على العموم مع قطع النظر عن جريان مقدّمات الحكمـة، ضرورة أنّ كلمـة «كلّ» لا تدلّ إلّا على استيعاب أفراد مدخولـه، وأمّا أنّ مدخولـه مطلق أو مقيّد فلايستفاد منها أصلاً. فإنّها تابعـة لمدخولها، فإن اُخذ مطلقاً، فهي تدلّ علىٰ تمام أفراد المطلق، وإن اُخذ مقيّداً، فهي تدلّ علىٰ جميع أفراد المقيّد. فاستفادة العموم بالنسبـة إلىٰ جميع أفراد المـطلق موقوفـة علىٰ إحراز كون المدخول مطلقاً، وذلك يـتوقّف عـلى إجـراء مـقدّمات الحكمـة، كما هو واضح.

وقد أجاب عنـه في الدّرر[1] بما لايرجع إلىٰ محصّل.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ مقدّمات الحكمـة حيث تجري تكـون نتيجتها إثبات الإطلاق في موضوع الحكم بـمعنى أنّ تـمام المـوضوع لحكـمه المجعول إنّما هي الطبيعـة معرّاة عن جميع القيود، وذلك حيث يكون الأمر دائراً بين كون الموضوع هي نفس الطبيعـة أو هي مقيّدة، وأمّا في أمـثال المـقام مـمّا لايكون الموضوع هو الطبيعـة بل أفرادها ـ كما فيما نحن فيـه ـ فلا مجال لإجراء المقدّمات في مدخول ألفاظ العموم بعد وضوح أنّ الموضوع ليس هو المدخول، بل هو مع مضمون تلك الألفاظ الدالّـة على استيعاب الأفراد.

نعم بعبارة اُخرىٰ نقول: التعبير بلفظ العموم الذي يـدلّ عـلى الاسـتيعاب ظاهر في كون المتكلّم متعرّضاً لبيان موضوع حكمـه، والتعرّض ينافي الإهمال،

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٠ ـ ٢١١.

وحينئذٍ فالشكّ في كون الموضوع هو جميع أفراد الرجل مثلاً أو أفراد الرجل العالم ينشأ من احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، وهو مدفوع بالأصل.

وبالجملة، فمجرى المقدّمات هو ما إذا دار الأمر بين الإهمال وغيره، وفي المقام لا مجال لاحتمال الإهمال بعد كون المتكلّم متعرّضاً لبيان الموضوع، وأنّه هو جميع الأفراد؛ إذ بعد دلالة الكلام علىٰ هذه الجهة يكون لا محالة الشكّ في سعة الموضوع وضيقه، مستنداً إلى احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، وقد عرفت أنّه مدفوع بالأصل العقلائي الذي يقتضي العدم، فظهر أنّ دلالة مثل لفظة «كلّ» على العموم لا تحتاج إلىٰ مقدّمات الحكمة أصلاً، فتأمّل فإنّه دقيق.

الأمر الرابع: في أقسام العموم

ثمّ إنّ للعموم أقساماً من الاستغراقي والمجموعي والبدلي. والمراد بالأوّل هو الشمول لجميع الأفراد بلا لحاظ الوحدة بينهما، وبالثاني هو جميعها مع ملاحظة كونها شيئاً واحداً، وبالثالث هو الشمول بحيث يكتفى بواحد منها في مقام الامتثال.

والظاهر أنّ كلمة «كلّ» ونظائرها تدلّ على العموم الاستغراقي، ولعلّ كلمة المجموع دالّة على المجموعي.

والظاهر أيضاً أنّ كلمة «أيّ» ونظائرها تدلّ على البدلي.

ولايخفى أنّ هذه الأقسام الثلاثة ثابتة للموضوع مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به، كما يشهد بمراجعة العرف، فإنّه لو سمع أحد منهم «كلّ رجل» مثلاً لايفهم منه إلّا العموم الاستغراقي ولو لم يعلم حكم ذلك الموضوع فضلاً عن كيفيّة تعلّقه به.

فما ذكره صاحب الكفايـة ـ وتبعـه بعض من أجلّاء تلامذتـه[1] ـ من أنّ هذه الأقسام إنّما هي بلحاظ كيفيّة تعلّق الأحكام، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنىٰ واحد وهو الشمول، ممّا لايصحّ أصلاً؛ فإنّ الجمع بين ذلك وبين كون كلّ واحد منها مدلولاً عليه بلفظ غير ما يدلّ على الآخر ـ كما اعترف في حاشية الكفاية[2] ـ مستبعد جدّاً؛ فإنّ دلالة الألفاظ علىٰ ما وُضعت بإزائها لايرتبط بباب تعلّق الأحكام أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

ثمّ إنّ هذا التقسيم لايجري في باب الإطلاق أصلاً؛ ضرورة أنّ معنى الإطلاق هو مجرّد كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول بلا مدخليّة لشيء آخر، فقوله: جئني برجل، لايفيد إلّا مجرّد كون الغرض مترتّباً علىٰ مجيء الرجل، وأمّا شموله لجميع ما يصدق عليه والتخيير بينه فهو حكم عقلي مترتّب علىٰ تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، لا أنّه يستفاد من الكلام هذا النحو من الإطلاق.

والدليل علىٰ ذلك أنّه لو كان المستفاد من الكلام الإطلاق الذي يسمّونه بالإطلاق البدلي، لكان قوله بعد هذا الكلام: «أيّ رجل» تأكيداً لاستفادة مضمونه من قوله: جئني برجل، مع أنّه ليس كذلك بداهة، بل إنّما هو تصريح بما يحكم به العقل بعد تعلّق الحكم بنفس الطبيعة من التخيير بين أفرادها.

ولايتوهّم أنّه تصريح بالإطلاق؛ فإنّ معنى التصريح به هو أن نقول: إنّ تمام الموضوع الحكمي هو الرجل مثلاً من دون قيد لا أن نقول بما يحكم به العقل بعد استفادة الإطلاق، فتدبّر.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٣٠.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٣.

الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم

قد عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم: النكرة في سياق النفي، أو النهي، وكذا اسم الجنس الواقع في سياق أحدهما، بتقريب أنّه لا تكاد تكون الطبيعة معدومة إلّا إذا كانت معدومةً بجميع أفرادها، وإلّا فهي موجودة، وظاهره تسليم أنّه لايدلّ على العموم لفظاً، وهو كذلك، ضرورة أنّ قوله: ليس رجل في الدار، لايكون شيء من ألفاظه دالاًّ على العموم، فإنّ كلمة النفي موضوعة لنفي مدخوله، ورجل يدلّ علىٰ نفس الطبيعة، وتنوينه المسمّىٰ بتنوين التنكير يدلّ علىٰ تقيّد الطبيعة بالوحدة اللّابعينها، وتوهّم ثبوت الوضع لمجموع الجملة ممّا لاينبغي أن يصغىٰ إليه، فاللّفظ لايدلّ على العموم أصلاً.

وأمّا دلالته عليه عقلاً فقد عرفت سابقاً من أنّ ما اشتهر بينهم من وجود الطبيعة بوجود فرد مّا وانعدامها بانعدام جميع الأفراد خلاف حكم العقل؛ فإنّ الطبيعة كما توجد بوجود فرد كذلك تنعدم بانعدام فردمّا، ولاينافي انعدامها وجودها بوجود فرد آخر، ولايلزم التناقض؛ لأنّها متكثّرة حسب تكثّر الأفراد. نعم هو مقتضىٰ حكم العرف لا العقل.

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ دلالته عليه مبنية علىٰ كونها مأخوذةً بنحو الإرسال، وأمّا إذا اُخذت مبهمةً قابلة للتقييد، فلايستفاد منه العموم.

ومن هنا تعرف أنّ عدّ النكرة الكذائية من جملة ألفاظ العموم ممّا لايصحّ، بل غايته الدلالة على الإطلاق بعد جريان مقدّمات الحكمة في مدخول النفي وضمّ حكم العرف، كما لايخفىٰ.

وهكذا الحال في المفرد المعرّف باللّام، فإنّ توهّم دلالته على العموم وضعاً مندفع بوضوح الفرق بين قوله: ﴿أحلّ اللّه البيع﴾ وقوله: أحلّ اللّه كلّ

بيع، بل لايدلّ إلّا على الإطلاق بعد جريان المقدّمات، فهو أيـضاً لايكـون مـن الألفاظ الدالّـة على العموم.

وأمّا الجمع المحلّى باللّام: فالظاهر أنّ دلالتـه على العموم بحسب الوضع ممّا لا إشكال فيـه، إلّا أنّ الكلام في كون مدلولـه هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي؟ قد يقال بالثاني؛ نظراً إلى أنّ مدخول اللّام هو الجمع، وهو لاينطبق علىٰ كلّ فرد فرد بل علىٰ جماعـة جماعـة من الثلاثـة فما فوق وغايـة ما يستفاد من اللّام هو أقصىٰ مراتب الجمع مع حفظ معنى الجمعيـة.

هذا، ولكن لايخفىٰ أنّ الجمع كعلماء مثلاً لايدلّ علىٰ كـون أفـراد العـالم ملحوظاً بنحو الاجتماع، فالألف واللّام التي يرد عليـه لايقتضي إلّا استغراق أفراد العالم بلا ملاحظـة الوحدة بينهما أصلاً، ومن هنا تعرف أنّ ما أجاب بـه المحقّق النائيني علىٰ ما في التقريرات لايتمّ أصلاً، فراجع.

الفصل الأوّل

في حجّيــة العامّ المخصّص في الباقي

هل العامّ المخصّص حجّـة فيما بقي مطلقاً، أو ليس بحجّـة كذلك، أو يفصّل بين المخصّص المتّصل والمنفصل بالحجّيـة في الأوّل دون الثاني ؟

حول مجازيّـة العامّ المخصّص وعدمها

والعمدة في مبنى المسألـة هو: أنّ التخصيص يوجب المجازيـة في العـامّ أو لا ؟

والتحقيق أن يقال: إنّ المجاز ليس عبارةً عن استعمال اللّفظ في غـير مـا وُضع لـه، كما اشتهر بينهم، بل إنّما هو عـبارة عـن اسـتعمال اللّـفظ فـي نـفس الموضوع لـه كالحقيقـة بدعوىٰ أنّ ذلك المعنى المقصود هو من مصاديق المعنى الموضوع لـه. وهذه هي الفارق بين الحقيقـة والمجاز. فإنّ استعمال اللّفظ فـي معناه في الأوّل لايحتاج إلى ادّعاء أصلاً، بخلاف المجاز.

وبعبارة أُخرىٰ: المقصود في المقامين هو نفس المعنى الموضوع لـه، غايـة

الأمر أنّـه ادّعى المتكلّم تطبيقـه علىٰ ما ليس مصداقاً لـه في الواقع في المجاز.

والسرّ في ذلك: أنّـه لو لم يكن هذا الادّعاء في البين بل كان المجاز عبارة عن مجرّد استعمال اللّفظ الموضوع للأسد مثلاً في زيد من دون ادّعاء أنّـه مـن أفراد الأسد حقيقةً، لم يكن للاستعمال المجازي حسن أصلاً. فأيّ حسن في مجرّد تغيير اللّفظ وتبديلـه بلفظ آخر؟ كما هو واضح لا يخفىٰ.

وهذا لا فرق فيـه بين المجاز المرسل والاستعارة، فـإنّ استعمال كـلمـة «القريـة» في أهلها في قولـه تعالىٰ: ﴿**واسئل القريـة**﴾[1] لا يكون محسناً إلّا إذا كان المقصود كون القريـة كأهلها شاهدةً على المطلب وعالمـة بها بحيث صار من شدّة الوضوح معلوماً عند نفس القريـة أيضاً. والتأمّل في جـميع الاسـتعمالات المجازيـة يرشدنا إلىٰ هذا المعنىٰ.

إذا عرفت معنى المجاز، يظهر لك أنّ تخصيص العامّ في أكـثر العـمومات المتداولـة الشائعـة لا يستلزم المجازيـة في العامّ أصلاً؛ إذ ليس المـقصود فـيها ادّعاء كون ما عدا مورد المخصّص هو نفس العامّ بحيث كأنّـه لم يكن المخصّص من أفراد العامّ أصلاً. فإنّ قولـه تعالىٰ: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[2] لا يـتضمّن ادّعـاء أنّ العقود الفاسدة ـ كالربا ونظائره ـ لا تكون عقداً حقيقـة، بل العقد إنّما ينحصر في العقود النافذة الماضيـة في الشريعـة. فباب العموم والخصوص ليس لـه كـثير ربط بالمجاز بالمعنى المتقدّم.

نعم يبقى الكلام في الجمع بين العموم الظاهر في شـمول الحكـم لجـميع

---

١ ـ يوسف (١٢): ٨٢.

٢ ـ المائدة (٥): ١.

الأفراد وبين الخصوص الظاهر في عدم كون مورده مقصوداً من أوّل الأمر؛ إذ ليس التخصيص كالنسخ، كما هو واضح.

والتحقيق فيه أن يقال: إنّ هذا النحو الذي يرجع إلى إلقاء القاعدة الكلية أوّلاً ثمّ بيان المستثنيات شائع بين العقلاء المقنّنين للقوانين العرفية والجاعلين للقواعد التي يتوقّف النظام عليها، فإنّ التأمّل فيها يرشد إلى أنّ دأبهم في ذلك هو جعل الحكم الكلّي أوّلاً ثمّ إخراج بعض المصاديق عنه.

ولابدّ في مقام الجمع بينهما من أن يقال بأنّ البعث الكلّي المنشأ أوّلاً أو الزجر كذلك وإن كان بعثاً كلّياً حقيقةً وزجراً كذلك إلّا أنّه لايكون المقصود منه الانبعاث أو الانزجار في الجميع، بل الانبعاث والانزجار في بعض الأفراد دون البعض الآخر، والكاشف عن عدم كون البعث الكلّي لغرض الانبعاث في الكلّ هو ورود التخصيص الدالّ علىٰ عدم كون مورده مقصوداً من أوّل الأمر أصلاً، فقوله: أكرم العلماء، بعث إلى إكرام جميع العلماء حقيقة إلّا أنّ إخراج الفسّاق منهم يكشف عن أنّ البعث المتوجّه إليهم أيضاً في ضمن الجميع لايكون لغرض الانبعاث بل لغرض آخر، والفائدة في هذا النحو من جعل الحكم يظهر في موارد الشكّ في التخصيص، كما سيأتي.

وما ذكرنا هو الذي يرجع إليه قولهم: بأنّ التخصيص تخصيص في الإرادة الجدّية لا الاستعمالية، فإنّ المراد بالإرادة الاستعمالية هو أنّ ظاهر الاستعمال هو تعلّق البعث مثلاً بجميع أفراد العلماء وإن كان في الواقع لايكون المقصود ـ أي تحقّق الانبعاث ـ إلّا بالنسبة إلىٰ غير الفاسق منهم، لا أنّ كلمة «العلماء» قد اُريد منها الجميع استعمالاً لا جدّاً حتّىٰ يقال ـ كما في تقرير المحقّق النائيني ـ بأنّا لا نتصوّر للاستعمال إرادة مغايرة للإرادة الجدّية، فهي ـ أي كلمة «العلماء» ـ إن

أُريد معناها، فقد أُريد جدّاً، وإلّا يكون هازلاً[1]، وذلك ينشأ من عدم الوصول إلىٰ مرادهم فإنّك عرفت أنّ مرادهم من الإرادة الاستعماليـة هو أنّ تعلّق الحكم بجميع الأفراد مدلول عليـه بظاهر الاستعمال، ولكن تعلّقـه في الواقع إنّما هـو بـبعض الأفراد، فراجع كتاب الدّرر[2] تجده مصرّحاً بما ذكرنا في بيان مرادهم.

وكيف كان فقد عرفت: أنّ التخصيص يكشف عن عدم تعلّق البعث لغرض الانبعاث، والزجر لغرض الانزجار بمورد المخصّص، فلا دليل علىٰ رفع اليد عن حجّيتـه بالنسبـة إلى الباقي بعد ظهور الكلام وعدم معارض أقوىٰ.

ثمّ إنّـه في التقريرات ـ بعد الإشكال بـعدم تـصوّر الإرادة الاسـتعماليـة المغايرة للإرادة الجدّيـة ـ أجاب بأنّ التخصيص لايوجب المجازيـة لا فـي الأداة ولا في المدخول.

أمّا في الأداة: فلأنّها لم توضع إلّا للدلالـة على استيعاب ما ينطبق عـليـه المدخول، وهذا لايتفاوت الحال فيها بين سعـة دائرة المدخول أو ضيقها أصلاً.

وأمّا في المدخول: فلأنّـه لم يوضع إلّا للطبيعـة المهملـة المعرّاة عن جميع القيود، فالعالم مثلاً ليس معناه إلّا من انكشف لديـه الشيء من دون دخل العدالـة وغيرها فيـه أصلاً، فلو قيّد العالم بالعادل مثلاً لم يستلزم ذلك مـجازاً فـي لفـظ العالم أصلاً؛ لأنّـه لم يستعمل إلّا في معناه، وخصوصيّـة العدالـة إنّما استفيدت من دالّ آخر، وهذا لا فرق فيـه بين اتّصال القيد وانفصالـه وعدم ذكر القيد أصلاً[3].

أقول: أمّا عدم لزوم المجاز في الأداة فهو مسلّم، وكذا في المدخول فيما إذا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١٧.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٢ ـ ٢١٣.

٣ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١٨.

كان المخصّص متّصلاً، وأمّا في المخصّص المنفصل فنقول: ما الذي أُريد بالعالم قبل ورود التخصيص عليه؟ فإن أُريد الجميع من غير اختصاص بالعادل ـ كما هو ظاهر اللّفظ ـ فهو ينافي إخراج الفسّاق بعده، وإن أُريد خصوص العادل، فإن استعمل لفظ العالم في خصوص العادل منه، فهو لو لم نقل بكونه غلطاً فلا محالة يكون مجازاً، وإن لم يستعمل فيه فهو هازل، كما صرّح به في الإشكال.

فالإنصاف أنّه لا مفرّ من الإرادة الاستعمالية بالمعنى الذي ذكرنا، وعدم لزوم المجاز؛ لما عرفت من عدم ارتباط المقام بباب المجازات أصلاً.

ثمّ إنّ ما ذكره بعض المحقّقين: ـ من محشّي الكفاية ـ من أنّ الإنشاء الواحد لو كان بعثاً حقيقيّاً بالإضافة إلى البعض دون البعض الآخر مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الإنشاء يلزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي[١]، ففيه: أنّ الداعي في أمثال المقام ليس راجعاً إلىٰ ما يصدر منه الفعل حتّىٰ يقال بأنّ الواحد لايصدر إلّا من واحد، والدليل على ذلك مانراه بالوجدان من اجتماع الدواعي المختلفة علىٰ بعض الأفعال الصادرة منّا، ولا استحالة فيه أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

والمحكي عن المقالات: أنّه ذكر في وجه حجّية العامّ في الباقي أنّ الكثرة والشمول الذي هو معنى العامّ يسري إلى لفظه، فكأنّه أيضاً كثير، فسقوط بعض الألفاظ عن الحجّية لايستلزم سقوط الباقي[٢].

ويقرب هذا ممّا ذكره الشيخ في التقريرات في وجه الحجّية بعد تسليم

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٤٥٠.

٢ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

المجازيـة[١].

ولايخفىٰ أنّ هذا الكلام ـ الذي بالشعر أشبـه ـ مردود: بأنّ سرايـة الكثرة إلى اللّفظ ممّا لا معنىٰ لها أصلاً، نظير القول بسرايـة الحسن والقبح إلى الألفاظ، فإنّ من الواضح أنّ اللّفظ من حيث هو لايكون حسناً ولا قبيحاً، ولذا لو اُلقي على الجاهل بمعناه لم يتوجّـه إلىٰ شيء منهما، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٩٢ / السطر ١٧.

الفصل الثاني

في تخصيص العامّ بالمجمل

نبحث في هذا المقام في جهتين:

الجهـة الأُولى: المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً

إذا كان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم، فتارة يكـون مُـردّداً بـين الأقـلّ والأكثر، وأُخرىٰ بين المتبائنين، وعلى التقديرين إمّا أن يكون متّصلاً بالعامّ، وإمّا أن يكون منفصلاً عنـه، فالصور أربع:

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين الأقلّ والأكثر وكان مـتّصلاً بـالعـامّ، كقولـه: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، أو أكرم العلماء العدول، وتردّد الفاسق بين الاختصاص بمرتكب الكبيرة أو الشمول لمرتكب الصغيرة أيضاً.

ولاشبهـة في هذه الصورة في عدم جواز الرجوع إلى العامّ بالنسـبـة إلى المورد المشكوك، وهو خصوص مـرتكب الصـغيرة فـقط، وذلك لأنّ الخـاصّ المتّصل بالكلام يصير مانعاً من انعقاد ظهور للعامّ في العموم حتّىٰ يقال بأنّ القدر المتيقّن من الدليل المجمل المزاحم الأقـوىٰ هـو خـصوص مـرتكب الكـبيرة،

فأصالة العموم بالنسبة إلىٰ غيره محكّمة، بل الكلام ما دام لم يتمّ لايتّبع ظهوره أصلاً، بل الظهور الذي يجب اتّباعه عند العقلاء هو الظهور الحاصل للكلام بملاحظة جميع قيوده وخصوصياته، فإذا فرض أنّ موضوع الحكم المجعول هو العالم غير الفاسق فلابدّ من إحراز هذا العنوان الذي هو بمنزلة الصغرى في تطبيق الكبرىٰ عليه، وهذا واضح.

منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ منفصلاً عن العامّ، ربّما يقال ـ كما في أكثر الكتب الأُصولية ـ بجواز الرجوع إلى العامّ في هذه الصورة بالنسبة إلى المورد المشكوك دخوله في الخاصّ؛ لإجماله مفهوماً؛ نظراً إلى أنّ العامّ قبل ورود التخصيص عليه انعقد له ظهور في العموم، ومن الواضح أنّه لايرفع اليد عن هذا الظهور إلّا بسبب حجّة أقوىٰ منه، وحجّية الخاصّ إنّما هي بالنسبة إلىٰ ما يعلم شموله له يقيناً؛ لما عرفت من أنّ إحراز الصغرىٰ شرط في تطبيق الكبرىٰ عليه، فقوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، لايكون حجّةً إلّا بالنسبة إلىٰ خصوص مرتكب الكبيرة، فبالنسبة إلى المورد المشكوك لم يقم حجّة أقوىٰ علىٰ خلاف العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم، فالواجب الرجوع إليه، كما لايخفىٰ.

وفي الدّرر تنظّر في ذلك وقال بإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عادة المتكلّم جاريةً على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه، فحال المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره، فكما أنّه يحتاج في التمسّك بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع أو بالأصل، كذلك يحتاج في التمسّك بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً كذلك، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، فاللازم الإجمال فيما نحن فيه؛ لعدم إحراز عدمه لابالقطع ولابالأصل، أمّا

الأوّل: فواضح، وأمّا الثاني: فلما مضىٰ من أنّ جريانـه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألـة محتاجـة إلى التأمّل[1]. انتهىٰ.

هذا، ولايخفى أنّ جريان العادة علىٰ ذكر التخصيص منفصلاً إنّما يـجدي بالنسبـة إلىٰ عدم جواز التمسّك بالعامّ بمجرّد صدوره من المتكلّم، بل لابدّ من الفحص والبحث عن المخصّص، وأمّا بالنسبـة إلىٰ عدم جواز الرجوع إليـه بعد العلم بالتخصيص في المورد المشكوك انطباق المخصّص عـليـه فـلابعد انـعقاد ظهور لـه في العموم وعدم المزاحمـة بالحجّـة الأقوىٰ في المورد المشكوك كما بيّنّا.

نعم، قد يشكل التمسّك بـه في بعض المخصّصات الواردة بلسان التفسير والشرح بحيث يكون ظاهراً في عدم جعل الحكم بنحو العـموم الشـامل لمـورد التخصيص من الأوّل، مثل: قولـه بعد الأمر بإكرام العلماء: ما أردت إكرام فسّاقهم، ونحو ذلك من التخصيصات التي تكون بلسان الحكومـة والتفسير العـامّ الواقـع قبلها.

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين المتبائنين وكان منفصلاً، والظاهر أنّـه لايجوز الرجوع إلى العامّ في شيء من المحتملات؛ لأنّ العلم الإجمالي بخروج واحد منها مانع من جريان أصالـة العموم؛ لأنّ جـريانها بـالنسبـة إلىٰ جـميع الأطراف مخالف للعلم الإجمالي وفي بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجّح، وحينئذٍ فلو كان مفاد الخاصّ حكماً تحريميّاً والعامّ حكماً وجوبياً، يدور الأمر بين المحذورين، وإن كان مفاده الجواز ونفي الوجوب، فاللّازم إكرام الجميع؛ لتوقّف الامتثال اليقيني عليـه.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٥.

منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ متّصلاً ويجري فيها حكم الصورة السابقة، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّ مجملاً مفهوماً.

الجهة الثانية: المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً

وأمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون مصداقاً للخاص أو باقياً تحت العامّ للشبهة الخارجية، فلايجوز التمسّك بالعامّ، سواء كان الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً.

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً، فلوضوح أنّه لاينعقد ظهوره حينئذٍ إلّا في غير عنوان الخاصّ. وبعبارة أُخرىٰ: يصير الموضوع لوجوب الإكرام أمر واحد، وهو العالم غير الفاسق، فالتمسّك بالعامّ حينئذٍ يصير من قبيل التمسّك به في الشبهة المصداقية لنفس العامّ؛ إذ لا فرق حينئذٍ بين أن يتردّد أمر زيد مثلاً بين أن يكون عالماً أو لا، وبين أن يتردّد أمره بعد العلم بكونه عالماً بين أن يكون فاسقاً أو لا، فكما لايجوز التمسّك به في الفرض الأوّل كذلك لايجوز في الفرض الثاني؛ لأنّ عنوان غير الفاسق أيضاً يكون جزءاً للموضوع، وهذا واضح.

وأمّا إذا كان المخصّص منفصلاً، فالظاهر عدم جواز التمسّك بالعامّ أيضاً.

وقبل الخوض فيه لابدّ من بيان أنّ الكلام ممحّض في خصوص العامّ والخاصّ، ولا ارتباط له بباب المطلق والمقيّد أصلاً. فما وقع من بعضهم من الخلط بينهما في هذا المقام ونظائره حيث قال ـ كما في التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائيني ـ بأنّ ورود التخصيص بقوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، بعد ورود قوله: أكرم العلماء، يدلّ على أنّ الموضوع للحكم يكون مركّباً من العالم وعنوان الغير الفاسق، فكما لايجوز التمسّك به فيما إذا شكّ في الجزء الأوّل

كذلك لايجوز فيما إذا شكّ في الجزء الآخر[١]، ممّا لا يصحّ أصلاً؛ لأنّ التخصيص ليس كالتقييد في تضييق دائرة الموضوع، فإنّ الموضوع في المثال هو جميع أفراد العالم بلا قيد إلّا أنّ التخصيص يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بجميع ما هو مراد استعمالاً، وقد عرفت أنّ المراد بالعامّ قبل ورود التخصيص وبعده هو جميع الأفراد، وإلّا يلزم المجازية.

وبالجملة، فالموضوع في باب العلم هو الأفراد لا الطبيعة، كما في باب المطلق، والتخصيص لايوجب التضييق، بخلاف التقييد.

حول جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص.

وقد استدلّ له بوجوه أجودها ما ذكره في الكفاية من أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة، ومن المعلوم أنّه حجّة بالنسبة إلىٰ مَنْ علم أنّه من مصاديقه، وأمّا بالنسبة إلى الفرد المشتبه فلايكون حجّةً، فلايعارض العامّ فيه، ولايزاحمه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة[٢].

ولا يخفىٰ فساده.

بيان ذلك: أنّ مناط حجّية الدليل إنّما هوباجتماع هذه المراتب الثلاثة فيه:

الأُولىٰ: كونه ظاهراً بحسب معناه اللغوي أو العرفي في المعنى المقصود للمتكلّم.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٢٥.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

الثانية: أصالة الحقيقة التي تقتضي كون الظاهر مراداً له.

الثالثة: أصالة تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية بمعنىٰ كون المتكلّم مريداً لمعناه الحقيقي جدّاً بحيث لايكون هازلاً، ومع كون الدليل فاقداً لشيء من هذه المراتب لايصحّ الاحتجاج به على العبد، كما هو واضح.

وحينئذٍ فنقول: إنّ هنا دليلين: أحدهما: قوله: أكرم العلماء، ثانيهما: قوله: لا تكرم الفسّاق منهم، فلو كان الدليل منحصراً في الأوّل، لكانت المراتب الثلاثة مجتمعةً فيه، وحاكمةً بوجوب إكرام جميع العلماء جدّاً، إلّا أنّ جريانها في الدليل الثاني يقتضي كون الإرادة الجدّية متعلّقةً بالزجر عن إكرام الفسّاق من العلماء، فيرفع اليد بسببه عن الأصل العقلائي الجاري في الأوّل مع قطع النظر عن الثاني، فيقتصر في جريانه على المورد الخارج عن الدليل المخصّص واقعاً، فيظهر أنّ هنا إرادتين جدّيتين: إحداهما تعلّقت بوجوب إكرام العالم الغير الفاسق الواقعي، والأُخرىٰ بالزجر عن إكرام الفاسق الواقعي، فإذا شكّ في فرد أنّه هل يكون عالماً فاسقاً أو غير فاسق؟ فمرجع الشكّ إلى أنّه هل يكون داخلاً في المراد بالإرادة الجدّية الأوّلية أو داخلاً في المراد بالإرادة الجدّية الثانوية؟ فكما أنّه لايجوز التمسّك بالخاصّ والرجوع إليه ـ كما هو المفروض ـ للشك في تعلّق الإرادة به كذلك لايجوز التمسّك بالعامّ أيضاً؛ للشكّ في تعلّق الإرادة الجدّية به؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة، ومجرّد كونه داخلاً في العموم بحسب الظاهر لايقتضي حجّيته بالنسبة إليه بعدما عرفت من توقّفها على تعلّق الإرادة الجدّية به أيضاً، وهي مقصورة على العالم الغير الفاسق.

ومن هنا يعرف فساد ما ذكره: من أنّ الخاصّ لايعارض العامّ؛ لأنّه من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة، فإنّك عرفت أنّ العامّ أيضاً لايكون حجّةً حتّىٰ يكون من ذاك القبيل؛ لقصوره عن شموله بما هو حجّة؛ لأنّ حجّيته مقصورة

علىٰ غير مورد الخاصّ، فعدم شمول العامّ له؛ لقصور فيه، لا لمزاحمته بالخاصّ حتىٰ يستشكل عليه بما ذكر.

وبالجملة، فبناء العقلاء لايكون على العمل بالدليل فيما إذا شكّ في كونه متعلّقاً للإرادة الجدّية، ولذا لايعملون بالخاصّ في الفرد المشتبه، ولابالعامّ في الفرد الذي شكّ كونه عالماً.

هذا هو غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الكفاية.

هذا، ولايرد نظير هذا الكلام في العامّ المخصّص بالمنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر بحسب المفهوم الذي قلنا بجواز الرجوع في المورد المشكوك إلى العامّ، وذلك لأنّ دليل الخاصّ فاقد للمرتبة الأُولى التي هي عبارة عن الظهور؛ لأنّ معناه اللغوي مردّد بينهما، فحجّيته مقصورة على القدر المتيقّن، وهو مرتكب الكبيرة في المثال، فيرفع اليد عن العامّ بالنسبة إلىٰ خصوص المتّصف بهذه الصفة، ويبقىٰ حجّة في غير مورده، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه.

ثمّ إنّه لايخفىٰ عدم الفرق فيما ذكرنا بين كون المخصّص لفظياً أو لبيّاً؛ إذ لا فرق بين أن يقول المولىٰ: لا تكرم الفسّاق من العلماء، وبين أن يحكم العقل بذلك؛ إذ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكلّية، فالإرادة الجدّية أيضاً علىٰ طبقها، فيجري الكلام المتقدّم بعينه.

وجه آخر لعدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة

ثمّ إنّه حكي عن مقالات المحقّق العراقي وجه آخر لعدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، وهو: أنّ حجّية الظهور منحصرة في الدلالة التصديقية للكلام الملقىٰ من المتكلّم. ولا تتحقّق تلك الدلالة إلّا بعد كون المتكلّم بصدد إبراز مرامه بكلامه وإفهام غرضه به، ويتوقّف ذلك علىٰ

تصوّره وثبوتـه عنده، ومع الشكّ ـ كما هو المفروض في المقام ـ لايتعلّق بـه غرضـه حتّىٰ يفيده بكلامـه، فإذا كان شاكّاً في كون زيد عالماً كيف يتعلّق غرضـه بإكرامـه؟! ومع عدمـه لايكون المقصود باللّفظ إفهامـه، ومعـه لايكون الظـهور حجّةً أصلاً بالنسبة إلى المورد الذي لم يـتعلّق الغـرض بـإفهامـه. ونسب هـذا الوجـه إلى الشيخ الأنصاري قدس سره[1].

وأنت خبير بأنّـه ـ مضافاً إلى أنّ كلام الشيخ لايستفاد منـه هذا الوجـه، بل مفاده يرجع إلىٰ ما ذكرنا ممّا عرفت ـ نقول: هذا الوجـه لايتمّ أصلاً، وذلك لأنّ مقصود المتكلّم إنّما هو بيان الكبريات الكلّيـة، والجهل بصغرياتها خارجاً لايضرّ بتعلّق الغرض بها ثمّ إفادتها باللّفظ؛ لأنّ من الواضح أنّ إلقاء الحكم الكلّي لو كان متوقّفاً علىٰ ثبوت صغراه عنده والعلم بحالها يلزم أن لايتحقّق في الخارج أصلاً؛ لقلّـة العلم بالصغريات تفصيلاً مع أنّ كثرتـه ممّا لايكاد ينكر.

وسرّه ما عرفت من أنّ تعلّق الغرض بالكبريات لايستلزم العلم بالصغريات أصلاً.

ألا ترى أنّـه لو كان بعض الصغريات مشكوكاً عند المتكلّم دون المخاطب، هل يرضىٰ أحد بخروج ذلك البعض وعدم شمول الحكم الكلّي لـه؟ مثلاً لو أمر المولىٰ عبده بإنقاذ أولاده من الغرق وشكّ في بعضهم أنّـه من أولاده أو لا؛ لظلمـة أو لغيرها مع كون حالـه معلوماً عند العبد وأنّـه منهم، فهل يقول أحد من العقلاء بعدم وجوب إنقاذه على العبد وإن كان يعلم بأنّـه ولد المولىٰ؟ معتذراً بجهل المولىٰ حالـه، بل يحكم بالوجوب العقلاء كافّـة ولو فيما علم المولىٰ بأنّـه ليس ولده، وهذا واضح.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٤٣.

تفصيل المحقّق النائيني في المخصّص اللبّي

ثمّ إنّه فصّل المحقّق النائيني رحمه الله ـ علىٰ ما في التقريرات ـ في المخصّص اللبّي بين ما إذا كان الذي لم يتعلّق به إرادة المولىٰ من العناوين الغير الصالحة لأن تكون قيداً للموضوع وكان إحرازها من وظيفة الآمر بأن كان من قبيل الملاكات وبين ما إذا كان ذلك من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع ولم يكن إحراز انطباقها علىٰ مصاديقها من وظيفة الآمر والمتكلّم، بل من وظيفة المأمور والمخاطب، فقال بالجواز في الأوّل دون الثاني.

مثال الثاني: قوله عليه السلام : «**انظروا إلىٰ رجل قد روىٰ حديثنا...**»[1]، فإنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة، فتكون قيداً للموضوع، ولايجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

ومثال الأوّل: قوله عليه السلام : «**اللّهمَّ العن بني أُميّة قاطبة**»[2] حيث يعلم أنّ الحكم لايشمل المؤمن منهم؛ لأنّ اللعن لايصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ؛ لانتفاء ملاكه، ولايكون قيداً للموضوع؛ فإنّ مثل حكم اللعن لايصلح أن يعمّ المؤمن حتّىٰ يكون خروجه من باب التخصيص، ويكون إحراز أنّ في بني أُمية مؤمناً إنّما هو من وظيفة المتكلّم حيث لايصحّ له إلقاء العموم إلّا بعد إحراز ذلك. فلو فرض أنّه علمنا بكون خالد بن سعيد مثلاً مؤمناً، كان ذلك موجباً لعدم

---

١ ـ الكافي ١: ٦٧ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

٢ ـ كامل الزيارات: ٣٣٢، الباب ٧١، مصباح المتهجد: ٧١٦.

اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلّم لم يبيّنه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلايجوز لنا لعنه؛ لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه، وأمّا إذا شككنا في إيمان أحد منهم، فاللّازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه؛ لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن، وأنّ المتكلّم أحرز ذلك حيث إنّه من وظيفته، فلو لم يحرز أنّ المشكوك غير مؤمن، لما ألقى العموم كذلك. فأصالة العموم حينئذٍ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادي حيث إنّه لم يؤخذ عنوان قيداً للموضوع(١). انتهى.

وأنت خبير بأنّ محلّ النزاع في هذا المقام: هو ما إذا كان الخاصّ عنواناً كلّياً ذا مصاديق وأفراد، غاية الأمر كون بعض المصاديق مردّداً. وأمّا إذا كان التخصيص أفرادياً، فلا إشكال في جواز التمسّك بالعامّ؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وحينئذٍ نقول: إن كان الخارج عن عموم قوله: «**اللّهمّ العن بني أُمية قاطبة**» هو عنوان المؤمن، فمن الواضح عدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح، وإن كان التخصيص أفرادياً، فالقول بالجواز فيه ليس تفصيلاً في محلّ النزاع، كما عرفت.

ثمّ إنّه قد استدلّ أيضاً على الجواز في مورد النزاع: بأنّ قول القائل: أكرم العلماء، يدلّ بعمومه الأفرادي علىٰ وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، وبإطلاقه علىٰ سراية الحكم إلىٰ كلّ حالة من الحالات التي تفرض للموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، كما أنّ من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق، وخرج بقوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، معلوم الفسق منهم، لا لمدخلية العلم في الموضوع، بل لأنّ المعلوم خروج معلوم

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٣٦ ـ ٥٣٩.

الفسق، ولايعلم خروج الباقي، فمقتضى أصالة العموم والإطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم هذا.

وهذا الدليل أوضح فساداً من الدليل المتقدّم، وذلك لأنّ موضوع حرمة الإكرام إنّما هو الفاسق الواقعي، لا الفاسق المعلوم، وحينئذٍ فلو قيل بشمول حكم العامّ لـ «زيد» الذي هو مشكوك الفسق، يلزم اجتماع حكمين واقعيّين ـ: أحدهما إيجابي، والآخر تحريمي مثلاً ـ على إكرامه لو كان في الواقع فاسقاً، فهو من حيث إنّه مشكوك الفسق يكون إكرامه واجباً بمقتضى العامّ، ومن جهة أنّه فاسق واقعاً يكون إكرامه محرّماً بمقتضىٰ دليل الخاصّ هذا، ولو صحّ ما ذكره يلزم تعلّق حكمين بإكرامه من جهة واحدة، وذلك لأنّ الإطلاق الاحوالي كما يجري في دليل العامّ يجري في الخاصّ أيضاً؛ لأنّ موضوعه هو الفاسق الواقعي، سواء كان معلوم الفسق أومشكوكه، فزيد من حيث إنّه مشكوك الفسق كمايجب إكرامه بمقتضى إطلاق العامّ كذلك يكونمقتضىٰدليلالخاصّ حرمة إكرامه، ومنالواضحاستحالةاجتماعالحكمين.

وتوهّم: اندفاع الإشكال الأوّل بأنّ اجتماعهما في المقام نظير اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري، وذلك؛ لأنّ حكم الخاصّ غير مقيّد بخلاف العامّ، فإنّ شموله له إنّما هو من حيث كونه مشكوك الفسق، فموضوعه مقيّد بالشكّ دون حكم الخاصّ.

مندفع: بأنّ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من جهة أنّ الشكّ في الأوّل مأخوذ في موضوع الثاني، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ شمول العامّ له ليس لكونه مشكوك الحكم، بل لكونه مشكوك الفسق، فلاربط لهذا المقام بذلك الباب.

والذي يسهّل الخطب أنّ معنى الإطلاق ليس كما توهّمه المستدل، بل هو

ـكما ذكرناه مراراً ـ عبارة عن أنّ تمام الموضوع للحكم المجعول هو المذكور بلا مدخلية شيء آخر، لا أنّه قد لاحظ السريان والشمول، فإنّه حينئذٍ لايبقىٰ فرق بينه وبين العموم أصلاً، وهذا المورد أيضاً من الموارد التي وقع الخلط فيها بينهما، فتأمّل؛ لكي لا تخلط بينهما.

وينبغي التنبيه على اُمور:

الأمر الأوّل: التمسّك بالعامّ مع كون الخاص معلّلاً

إذا خصّص العامّ ببعض أفراده علىٰ نحو التخصيص الأفرادي معلّلاً إخراج الفرد المخرج بعلّة عامّة له ولغيره، مثل: ما إذا خصّص قوله: أكرم كلّ رجل عالم، بقوله: لا تكرم زيداً، معلّلاً بأنّه فاسق، فهل يوجب ذلك أن يكون المخصّص في الحقيقة هو عنوان الفاسق، فيجري فيه ما تقدّم فيما تردّد أمر بعض أفراد العامّ بين انطباق عنوان الخاصّ عليه وعدمه من عدم جواز التمسّك بالعامّ بالنسبة إليه، أو أنّ التخصيص هنا أفرادي ولايكون المخرج عنواناً كليّاً، فيجوز التمسّك به؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وهو منفيّ بأصالة العموم؟ وجهان، والظاهر: الأوّل؛ لمساعدة العرف وشهادته بكون المخرج هو عنوان الفاسق في المثال، كما لايخفىٰ.

الأمر الثاني: العامّين من وجه المتنافيي الحكم

إذا كان هناك عامّان من وجه، مثل: قوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، فبناء علىٰ كونه من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي يكون غير مرتبط بالمقام، وأمّا بناء علىٰ ثبوت التعارض بينهما وتقديم أحد الدليلين بالنسبة إلىٰ مورد الاجتماع، فلا إشكال في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك

انطباق عنوان الخاصّ عليه؛ لعدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح ولو فرض كونهما من قبيل الدليلين المتزاحمين بمعنىٰ ثبوت المقتضيين في مورد الاجتماع، غاية الأمر ترجيح أحدهما؛ لأقوائية ملاكه من ملاك الآخر، ففي جواز التمسّك في الفرد المشكوك انطباق عنوان المزاحم الأقوىٰ عليه بالدليل الآخر الذي ينطبق عنوان عليه قطعاً وعدمه وجهان مبنيّان على أنّ الحكم في المتزاحمين بالنسبة إلىٰ ما هو ملاكه أضعف هل هو حكم إنشائي أو أنّه باقٍ علىٰ فعليّته؟ غاية الأمر أنّ المكلّف معذور في مخالفته لصرف قدرته في المزاحم الأقوىٰ.

فعلى الأوّل لايجوز التمسّك بالدليل الآخر أيضاً؛ لأنّ الإرادة الجدّية فيه مقصورة بما عدا مورد المزاحم، ولايعلم تعلّقها بالفرد المشكوك، كما أنّه لايعلم شمول الدليل الآخر له أيضاً.

وعلى الثاني يجوز التمسّك به، بل لا مجال لمخالفته بعد كونه حكماً فعليّاً، وإحراز كونه معذوراً متوقّف علىٰ شمول الدليل الآخر له، وهو مشكوك، ومن المعلوم أنّ الشكّ في العذر لايبيح مخالفة التكليف الفعلي المتوجّه إليه، كما إذا شكّ في كونه قادراً على امتثال سائر التكاليف الفعلية المتوجّهة إليه، فإنّ العقل لايحكم بكونه معذوراً في مخالفتها أصلاً، كما لايخفىٰ.

هذا وقد عرفت في مبحث الترتّب أنّ الأقوىٰ كون الحكمين المتزاحمين فعليّين، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة أحدهما لو صرف قدرته في امتثال الآخر، وأمّا مع مخالفة كليهما فيستحقّ العقوبتين، وحينئذٍ فاللّازم في المقام بناء عليه جواز التمسّك بالدليل الذي ملاكه أضعف في المورد المشكوك، كما عرفت.

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصداقية

هل يجوز إحراز كون الفرد المشكوك انطباق عنوان الخاصّ عليه من أفراد العامّ بما هو حجّة بالأصل الموضوعي مطلقاً، أو لايجوز كذلك، أو يفصّل بين الأُصول العدمية الأزلية وغيرها؟ وجوه بل أقوال:

صريح محكي المقالات هو الوجه الثاني.

قال في محكيّ كلامه ما ملخّصه: إنّ التخصيص لايوجب تضييقاً في العامّ حتّىٰ بالنسبة إلى الإرادة الجدّية؛ لأنّه بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أنّ موت بعض أفراده لايوجب تغييراً في العامّ بل هو باقٍ علىٰ عمومه كذلك التخصيص؛ لأنّ موضوع الحكم بعده أيضاً هو كلّ عالم مثلاً، وحينئذٍ فهو لا يوجب أن يكون العامّ معنوناً بعنوان غير الخاصّ حتّىٰ يثبت ذلك العنوان بالأُصول العدمية، فاستصحاب عدم فسق زيد ـ سواء كان من الأُصول الأزلية أو كان استصحاباً لحالته السابقة التي علم فيها بعدالته وعدم كونه فاسقاً ـ إنّما يجري عليه نفي الحكم المترتّب على الفسّاق، ولايثبت به حكم العامّ؛ لكونه لازماً عقليّاً، كما هو واضح.

وقد عرفت: أنّ العامّ لايكون معنوناً بغير عنوان الخاصّ حتّىٰ يثبت بالاستصحاب ذلك العنوان، فيترتّب عليه حكم العامّ.

نعم لو كان رفع الشكّ في المورد المشكوك بيد الشارع، كما في الصلح والشرط المشكوك كونهما مخالفين للكتاب والسنّة فيبطلان أو موافقين لهما فيصحّان، لابأس بالرجوع إلىٰ عمومات أدلّة الصلح والشرط[1]. انتهىٰ.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

أقول : ممّا ذكرنا في مسألة أنّ التخصيص لايوجب مجازية العامّ، ظهر لك أنّ التخصيص وإن لم يوجب تضييقاً في موضوع حكم العامّ بحيث ينقلب الموضوع بعده كما في المطلق والمقيّد، إلّا أنّه يكشف عن كون الإرادة الجدّية مقصورة علىٰ ما عدا مورد الخاصّ، وليس التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد الذي لايوجب تغييراً في العامّ.

وسرّه: أنّ قوله: أكرم كلّ عالم، إنّما يشمل علىٰ حكم واحد متعلّق بجميع أفراد العالم، فهو قضيّة حقيقيّة يكون المحمول فيها ثابتاً علىٰ جميع أفراد الموضوع المحقّقة والمقدّرة، وموت بعض أفراد الموضوع لايضرّ بها؛ إذ ليس لكلّ مصداق حكم على حدة حتّىٰ ينتفي بانتفائه، بل هو حكم واحد ثابت على الجميع، غاية الأمر اختلافه سعةً وضيقاً بالموت وعدمه، ولكن ذلك لايوجب انقلاب الموضوع، بخلاف التخصيص؛ فإنّه يوجب قصر الموضوع في الإرادة الجدّية علىٰ ما عدا مورد الخاصّ وإن لم يوجب تقييد موضوع الحكم المنشأ متعلّقاً بالعموم.

وبالجملة، فقياس التخصيص علىٰ موت بعض المصاديق فاسد جدّاً.

وأمّا ماذكره من جواز التمسّك في المثالين فقد عرفت أنّ النزاع في المقام في الشبهة المصداقية للمخصّص التيكان منشأها اشتباه الأُمورالخارجية فإثبات الجواز في غير المقام من الشبهات الحكمية ليس تفصيلاً في مورد النزاع، كما هو واضح.

هذا، وصريح الكفاية هو القول الأوّل[1].

وحكى الأُستاذ عن شيخه المحقّق المعاصر أنّه قال في مجلس درسه

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦١.

في تقريب هذا القول ما ملخّصه: أنّ العوارض علىٰ قسمين: قسم يعرض الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين: الذهني والخارجي بحيث لو كان للماهية تقرّر وثبوت في غير عالم الوجود، لكان يعرضها، كالزوجية العارضة لماهيّة الأربعة في عالم التقرّر، وقسم يعرض الوجود كالأبيضية الحاصلة للجسم الموجود، والفاسقية والقرشية وغيرها من العوارض القائمة بالوجود، وحينئذٍ نقول: لابأس في القسم الثاني بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلىٰ موصوفها وإن كان الموصوف حينما يتحقّق لايخلو من اتّصافه بذلك الوصف، بمعنى أنّه لو كان متّصفاً به، لكان ذلك من أوّل وجوده وتحقّقه، كوصف القرشية؛ لإمكان أن يقال: هذه المرأة ـ مشيراً إلىٰ ماهيّتها ـ لم تكن قبل الوجود قرشية، فيستصحب ذلك إلىٰ زمان الوجود.

تحقيق في المقام

هذا، وتحقيق الحال في هذا المقام ـ بحيث يظهر حال ما قيل أو يمكن أن يقال ـ يتوقّف علىٰ بيان حال القضايا ومناط الحمل.

فالكلام يتمّ في ضمن مقدّمات:

الأُولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة

فنقول: قد اشتهر بينهم بل اتّفقوا على أنّ القضيّة متقوّمة بثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة، ولكن لايخفىٰ أنّ هذا المعنىٰ لايصحّ علىٰ نحو الكلّية؛ فإنّ القضايا مختلفة، فبعضها مشتملة على النسبة المتقوّمة بالمنتسبين، وبعضها بل أكثرها خالية عن النسبة بين الشيئين.

توضيح ذلك: أنّ القضايا الحملية علىٰ قسمين: الحمليّات المستقيمة الغير

المأوّلة، مثل: زيد موجود، والإنسان حيوان ناطق، والحمليّات المأوّلة، مثل: زيد له البياض، وعمرو على السطح، ومناط الحمل في الأوّل هو الهوهوية، ولايكون بين الموضوع والمحمول فيها نسبة؛ لأنّ النسبة إنّما تتحقّق بين الشيئين المتغايرين؛ إذ لايعقل تحقّقها بين الشيء ونفسه.

وحينئذٍ نقول: إنّ القضية إنّما تحكي عن الواقع، فلابدّ من ملاحظته ليظهر حالها، وملاحظته تقضي بعدم كون «زيد» و«موجود» في الواقع شيئين، وعدم كون الإنسان شيئاً والحيوان الناطق شيئاً، وكذا لايكون في الواقع مغايرة بين الجسم وبين الأبيض، ومع اتّحادهما بحسب الواقع لايعقل النسبة بينهما؛ لما عرفت من أنّ قوامها إنّما هو بالمنتسبين، وإذا كان الواقع كذلك فالقضيّة المعقولة وكذا الملفوظة إنّما هما كذلك؛ لأنّهما حاكيتان عنه، ومرآتان له، فلايعقل النسبة فيهما، بل ملاك الحمل فيها إنّما هو الهوهوية والاتّحاد المنافي للمغايرة المحقّقة للنسبة، بل نقول: إنّ الأصل في الحمليّات إنّما هو هذا القسم الذي لايكون فيه نسبة، ولذا نسمّيها بالحمليّات الغير المأوّلة.

وأمّا غيرها من الحمليّات فمشتملة على النسبة؛ لأنّ البياض لايعقل أن يتّحد مع زيد ويتحقّق بينهما الهوهوية، نعم له ارتباط وإضافة إليه باعتبار كونه محلّاً له، وهو حالّ فيه عارض عليه، وهذا القسم هو الحمليّات المأوّلة، نحو: زيد في الدار، ووجه التسمية بذلك أنّها مأوّلة؛ لأنّ تقديره: زيد كائن في الدار؛ إذ لايحمل المحمول فيها علىٰ موضوعها بدون تقدير الكون والحصول ونحوهما.

هذا في الموجبات، وأمّا السوالب: فالتحقيق أنّها خالية عن النسبة مطلقاً؛ لما ذكرنا من أنّها أيضاً حاكية عن الواقع، ومن الواضح أنّه خالٍ عن النسبة، فقوله: زيد ليس بقائم، يرجع إلى أنّ الواقع خالٍ عن النسبة بين زيد

وبين القيام، لا أنّه له نسبة إلىٰ عدم القيام، فهذه القضايا متضمّنة لسلب الحمل، لا أنّها يكون السلب فيها محمولاً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو في الحمليّات الغير الموجبة المأوّلة، وأمّا السوالب الغير المأوّلة: فالسلب فيها إنّما يتعلّق بالهوهوية، بمعنى أنّ السوالب علىٰ قسمين أيضاً: قسم يتعلّق السلب بالهوهوية، كزيد ليس بموجود، وقسم يكون السلب وارداً على النسبة، كقوله: زيد ليس له القيام، فقولنا بخلوّها عن النسبة إنّما يكون النظر فيه إلى السوالب التي لو كانت موجبات تكون فيها النسبة، ضرورة أنّ غيرها لايتوهّم فيها النسبة بعد منعها في الموجبات منها، كما لايخفىٰ.

الثانية: مناط الصدق والكذب في القضايا

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا ظهر أنّ المناط في كون القضيّة محتملةً للصدق والكذب ليس كون نسبتها تامّةً في مقابل النسبة الناقصة، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلوّ أكثر القضايا عن النسبة حتّىٰ تكون تامّةً أو غيرها، بل المناط فيه هي الحكاية التصديقيّة المقابلة للحكاية التصوّرية، فإنّ الحاكي عن الواقع قد يحكي عنه تصوّراً بمعنىٰ أنّه يوقع في ذهن المخاطب تصوّر الواقع، مثل: قوله: زيد الذي هو قائم، وقد يحكي عنه تصديقاً، بمعنى أنّه يؤثّر بالنسبة إلى المخاطب التصديق بها نفياً أو إثباتاً، مثل قوله: زيد قائم، أو: زيد له القيام، فالملاك في احتمال القضيّة للصدق والكذب هو هذه الحكاية التصديقية لا النسبة التامّة؛ لما عرفت، والدالّ علىٰ تلك الحكاية إنّما هو تركيب الجُمل الخبرية وهيئتها الموضوعة بإزاء ذلك.

كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ الملاك في كون القضية صادقةً ليس هو أن

يكون لنسبتها واقع تطابقـه، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلوّ أكثر القضايا عن النسبـة بحسب الواقع، فلايكون لها بحسبـه نسبـة حتّىٰ طابقتها، بل المناط هو تطابقها مع نفس الواقع ونفس الأمر، بمعنى أنّ الواقع لو كان زيد مثلاً مـوجوداً، لكانت الحكايـة عنـه بقولـه: زيد موجود، حكايـة صادقـة؛ لأنّ الواقع مشتمل على الهوهويـة والاتّحاد بينهما، وإن لم يكن كذلك، لكانت كاذبةً؛ لعدم تحقّقها في الواقع.

ثمّ لايخفىٰ جريان هذا المعنىٰ في السوالب أيضاً؛ فإنّها وإن لم يكن لها واقع بل قد يصدق مع عدم الموضوع أيضاً، إلّا أنّ واقعها هو خلوّ صفحـة الواقع عـن الهوهويـة أو النسبـة بين موضوعها ومحمولها، فصدق قولـه: زيد ليس بقائم، إنّما هو بخلوّ الواقع عن الاتّحاد بينهما، كما أنّ صدق قولـه: زيد ليس لـه البياض، إنّما هو بخلوّه عن النسبـة والربط بينهما.

الثالثـة: في القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القضيّـة الموجبـة قد تكون محصّلةً، وقد تكون معدولةً، والمراد بالثاني هو أن يحمل المحمول السـلبي عـلى المـوضوع، مـثل قولـه: زيد لا قائم.

وهذان القسمان يجريان في السوالب أيضاً؛ فإنّها أيضاً قد تكون محصّلةً، وقد تكون معدولةً، والمعدولة مطلقاً قد تكون مـعدولةَ المـوضوع، وقـد تكـون معدولةَ المحمول، وقد تكون معدولةَ الطرفين، وللقضيّة الموجبة قسم ثالث يسمّىٰ بالموجبـة السالبـة المحمول، وهو: أن يحمل القضيّـة السلبيـة على الموضوع، مثل قولـه: زيد هو الذي ليس بقائم.

ولايخفى أنّ القضايا الموجبـة على أقسامها الثـلاثـة تـحتاج إلىٰ وجـود

الموضوع؛ فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت لـه، بخلاف القضايا السالبة؛ فإنّها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً، كما هو واضح.

الرابعة: اعتبارات موضوع العامّ المخصّص

إذا عرفت ذلك كلّـه، فاعلم أنّ التخصيص وإن لم يوجب تقييد حكم العامّ بحيث يوجب أن يكون الحكم المنشأ متعلّقاً بغير مورد الخاصّ، إلّا أنّـه يوجب تضييق الموضوع في الإرادة الجدّية، وتخصيصه بغير مورده، فقوله: أكرم العلماء، بعد تخصيصه بلا تكرم الفسّاق منهم، يكون المراد بـه هو إكرام العلماء الغير الفسّاق، وحينئذٍ نقول: إنّ أخذ هذا الأمر العدمي في الموضوع يمكن أن يكون نظير القضية الموجبة المعدولة المحمول بحيث يكون الأمر السلبي محمولاً عليه ووصفاً لـه، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الموصوفين بغير الفسق، ويمكن أن يكون نظير القضيّة الموجبة السالبة المحمول، فيكون القيد كالمحمول فيها قضيّة سالبة، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الذين لايكونون فاسقين.

وأمّا احتمال أن يكون أخذ القيد العدمي في المقام نظير القضيّة السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم الموضوع بحيث يكون الموضوع في المقام هو: العالم ليس بفاسق، بحيث لاينافي عدم الموضوع، فمندفع بأنّ هذا النحو من الموضوع لايعقل أن يكون موضوعاً للأحكام الشرعية، فإنّـه لايعقل إيجاب إكرام العالم ليس بفاسق الصادق مع عدم العلم أيضاً كما هو واضح.

نعم يمكن أن يؤخذ موضوعـه مفروض الوجود بأن يقال: العالم الموجود ليس بفاسق، مثل أن يقال: زيد الموجود ليس بقائم، فإنّ مع فرض وجود الموضوع ينحصر فرض صدق القضية في عدم ثبوت المحمول لـه في الواقع،

وحينئذٍ نقول: لامجال لجريان الاستصحاب في المرأة التي شكّ في كونها قرشية لإثبات عدم كونها كذلك، فيترتّب عليها حكم المرأة الغير القرشية، وهو رؤيتها الدم إلىٰ خمسين.

أمّا على الاحتمال الأوّل ـ الذي يكون مرجعه إلى أنّ الموضوع هي المرأة المتّصفة بوصف الغير القرشية ـ فواضح؛ لأنّ ثبوت الوصف إنّما يتوقّف علىٰ تحقّق الموصوف وثبوته، وهذه المرأة المتولّدة في الحال لم تكن متحقّقةً في الأزل فضلاً عن أن تكون متّصفةً بوصف، فليس للاستصحاب حالة سابقة أصلاً.

وكذا على الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلىٰ جعل نظير القضيّة السالبة وصفاً للموضوع، فإنّ اتّصافه به مشروط بوجوده، والمعلوم خلافه في الأزل، فضلاً عن اتّصافه به، فلا مجال للاستصحاب أصلاً.

وأمّا على الاحتمال الأخير الذي كان مرجعه إلى أنّ أخذ القيد العدمي لا علىٰ سبيل الوصف، ولكن كان موضوعه مفروض الوجود، فالظاهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّ المفيد في المسألة إنّما هو استصحاب عدم قرشية مرأة خاصة، والمعلوم أنّ الموضوع كان منتفياً في الأزل؛ لأنّ المصحّح للإشارة إليها بأنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّةً إنّما هو الوجود؛ إذ لايعقل الإشارة إلى الأعدام حسّيةً كانت أوعقليّةً.

وما تقدّم في تقريب القول بالجريان من إمكان أن يقال: هذه المرأة، مشيراً إلىٰ ماهيتها، إلى آخره، فهو غير صحيح؛ لأنّ الماهيّة قبل وجودها لا تكون شيئاً حتّىٰ يمكن أن تقع مشاراً إليها.

إن قلت: نجعل الحالة السابقة: المرأة الغير القرشية علىٰ نحو القضايا السالبة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع [و] نستصحبها إلىٰ زمان وجودها، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتّب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وجرّها إلىٰ زمان وجود المرأة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة إلّا أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللّاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فهو يكون حينئذٍ مثبتاً؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتّب على الخاصّ، وإثباته إنّما هو بحكم العقل، فالحقّ عدم جريان هذا الاستصحاب ونظائره، كاستصحاب عدم قابليّة التذكية، وأمّا استصحاب غير العدم الأزلي: فالأقوىٰ جريانه فيما إذا كانت له حالة سابقة متيقّنة في بعض الموارد لا مطلقاً.

وتفصيله: أنّه لو قال: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، أو كان المخصّص منفصلاً، ثمّ شكّ في أنّ زيداً العالم هل يكون فاسقاً أو لا، فتارة يكون زيد في السابق عالماً غير فاسق يقيناً، فلاشبهة في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى العالم المقيّد بذلك القيد، فيترتّب عليه حكم العامّ لتنقيح موضوعه بالاستصحاب، فيدخل في الكبرى الكلّية، وأُخرىٰ يكون في السابق غير فاسق يقيناً ولكن لم يكن عالماً، فالآن شكّ في بقاء عدالته مع العلم باتّصافه بالعالمية في الحال، والظاهر عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ؛ لأنّ القاعدة الكلّية في صحّة جريان الاستصحاب الموضوعي أن يكون المستصحب بنفسه صغرى لإحدى الكبريات الشرعية بلاواسطة، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ استصحاب كون زيد غير فاسق إنّما يجدي في إثبات كونه غير فاسق، ولكنّه لايكون موضوعاً للحكم الشرعي، ضرورة أنّه تعلّق بالعالم الغير الفاسق، وإثباته بضميمة الوجدان، ضرورة أنّ زيداً لو كان في الحالة اللّاحقة غير فاسق يكون عالماً غير فاسق إنّما هو بحكم العقل، فيصير الأصل مثبتاً، فلايجري، كما أنّه لايجري فيما إذا كان عالماً فاسقاً في الزمان السابق ثمّ صار عادلاً في اللّاحق

ولكن شكّ في بقاء علمه، فإنّ استصحاب علمه لايجدي بعد كون الموضوع هو العالم الغير الفاسق إلّا على القول بالأصل المثبت.

ولكن لايخفىٰ: أنّ هذا الفرض خارج عن المقام؛ لأنّ مفروضه استصحاب عدم عنوان الخاصّ ومثله في الخروج عن مورد النزاع ما لو كان زيد عالماً غير فاسق في السابق يقيناً ثمّ شكّ في بقاء علمه مع العلم بعدالته عكس الصورة الأُولىٰ، ولا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّه كان في السابق عالماً غير فاسق، فيستصحب هذا العنوان المقيّد، ويجري عليه حكم العامّ في الزمان اللّاحق، كما هو واضح.

الأمر الرابع: التمسّك بالعامّ إذا شكّ في فرد من غير جهة التخصيص

حكي عن بعضٍ: التمسّك بالعامّ فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة أُخرىٰ، مثل: ما إذا شكّ في صحّة الوضوء بالمائع المضاف، فيتمسّك في صحّته بعموم قوله: أوفوا بالنذور، فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، فيقال هذا الوضوء يجب الوفاء به للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به فلا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بعدم وجوب الوفاء بالفاسد[1]، ويستنتج صحّة الوضوء بالمضاف ولو لم يتعلّق به النذر، وكذا القول في إطاعة الوالدين.

وربّما أُيّدَ ذلك بصحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلّق النذر بهما كذلك، وبصحّة النافلة في وقت الفريضة إذا صارت متعلّقةً للنذر.

هذا، ولايخفىٰ عدم تمامية هذا الكلام؛ فإنّ هنا دليلين أحدهما: وجوب الوفاء بالنذور مثلاً، ثانيهما: عدم انعقاد النذر إلّا في طاعة اللّٰه، فمع الشكّ في

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٩٥ / السطر ٣٦.

صحّـة الوضوء بالمضاف لا مجال للتمسّك بعموم الدليل الأوّل؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في كونـه طاعةً للّـه، فيرجع إلى التـمسّك بـالعـامّ فـي الشـبهة المصداقية للمخصّص، ولو فرض وجود دليل واحد نـظراً إلى حكـومـة الدليـل الثاني على الأوّل لا مخصّصاً لـه، فعدم الجواز مستند إلى أنّ إثبات حكم العـامّ متوقّف على إحراز موضوعـه؛ إذ لا يمكن إثبات الصغرىٰ بسبب الكبرىٰ، كما هو واضح.

ثمّ إنّ قضيّـة الأمثلـة المذكورة هو الاختصاص بصورة النذر، فلا تـرتبط بالمقام، مضافاً إلى أنّها ليست مورداً للشكّ؛ للعلم بالحرمـة والبطلان قبل تعلّق النذر وبارتفاعها بعده، وتوجيـه الأوّلين بأحد الوجوه المذكورة في الكفايـة[١]، كما أنّ توجيـه الأخير المذكور في الدّرر[٢]، فراجع.

الأمر الخامس: التمسّك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص والتخصّص

إذا علم بحرمـة إكرام زيد مثلاً ولكن شكّ في أنّـه عالم، فيكون الدليل الدالّ علىٰ حرمـة إكرامـه مخصّصاً لإكرام العلماء، فيترتّب عليـه الأحكـام المـترتّبـة على العالم، أو جاهل فلم يرد تخصيص على العموم فـيترتّب عـليـه الأحكـام المترتّبـة على الجاهل، فهل يجوز التمسّك بأصالـة العموم في إثبات أنّـه غـير عالم أو لا؟ ظاهر المحكيّ عن الأصحاب في موارد كثيرة هو الجواز حيث إنّهم ذكروا في مسألـة عدم نجاسـة الغسالـة أنّ الدليل على ذلك أنّها لا ينجّس المحل؛ إذ لو كانت نجسةً مع عدم تنجّس المحلّ بها، يلزم التخصيص في عموم كلّ نجس

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

منجّس، فأصالـة العموم يقتضي منجّسيّـة جميع النجاسات ممّا لايكون بمنجّس لايكون نجساً علىٰ ما هو مقتضىٰ عكس نقيضـه.

هذا، وحكي عن المقالات أنّ أصالـة العموم وإن كانت جاريةً إلّا أنّ عكس نقيض القضيـة الذي هو لازم لها لايثبت بها؛ لأنّ الدليل عليها هو بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم على ترتيب اللّوازم عليها، وللمقام نظائر كثيرة من حيث التفكيك بين اللازم والملزوم في عدم إثبات الثاني بالأوّل، وكذا العكس[1].

والتحقيق أن يقال: بأنّ جريان أصالـة العموم في أمثال المقام مورد تأمّل وإشكال؛ لأنّ مدركها هو بناء العقلاء، فيحتاج في جريانها فيـه إلى إحراز بنائهم، مع أنّ المتيقّن ما إذا كان المراد غير معلوم، مثل: ما إذا شكّ في وجوب إكرام زيد العالم بعد قولـه: أكرم العلماء، وأمّا إذا علم مراده وشكّ في علمـه لأن يترتّب عليـه الأحكام الأُخر، فلم يعلم استقرار بنائهم على التمسّك بـه، نظير أصالـة الحقيقـة التي ينحصر مورد جريانها بما إذا شكّ في كون المراد هل هـو المعنى الحقيقي أو المجازي، وأمّا إذا علم بالمراد ولكن لم يعلم أنّـه معنىً حقيقي للّفظ ومجازي لـه، فلا تجري أصالـة الحقيقـة لإثبات أنّ المعنى المراد معنىً حقيقي لـه، فالإنصاف أنّـه لايجري الأصل في المقام حتّىٰ يتكلّم في إثبات اللوازم بـه أوّلاً.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّـه لا مانع من التمسّك بأصالـة العموم فيما لو علم بحرمـة إكرام زيد ولكن شكّ في أنّ المراد بـه هو زيد العالم، فيكون مخصّصاً، أو زيد الجاهل، فيكون تخصّصاً.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٥٠.

وجه الجريان: أنّ المراد بالنسبة إلىٰ زيد العالم مشكوك، لأنّه لايعلم أنّه هل يجب إكرامه أم لا، فلابأس بالتمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرامه، فيترتّب عليه حرمة زيد الجاهل، ويصير مدلول قوله: لا تكرم زيداً، مبيّناً حينئذٍ؛ لخروجه عن الإجمال بسبب وجوب إكرام زيد العالم الثابت بأصالة العموم، فتأمّل في الفرق بين المسألتين حتّىٰ لايختلط عليك الأمر.

الفصل الثالث

في وجوب الفحص عن المخصّص

هل يجوز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أم لا ؟ فيه خلاف.

تقرير محطّ البحث ومحلّ النزاع

وليكن محلّ البحث ممحّضاً في أنّ أصالة العموم هل يكون متّبعةً مطلقاً، أو بعد الفحص واليأس؟ بعد الفراغ عن حجّيتها من باب الظنّ النوعي وعدم اختصاص حجّيتها بالمشافهين، ولم يكن العامّ معلوم التخصيص تفصيلاً أو إجمالاً، كما أنّ الظاهر اختصاصه بالمخصّص المنفصل، وأمّا المتّصل فلايكون احتماله مانعاً من التمسّك بها مطلقاً؛ لأنّه نظير قرينة المجاز، وقد قام الإجماع علىٰ عدم الاعتناء باحتمالها.

إذا ظهر لك ذلك، فاعلم أنّ التحقيق يقتضي التفصيل في الموارد، كما في الكفاية[1] والقول بلزوم الفحص فيما إذا كان العامّ في معرض التخصيص، نظير

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٥.

العمومات الواقعة في القوانين التي يجعلها العقلاء لنظام اُمورهم علىٰ ما هو المتداول بينهم، فإنّ جعل القانون يقتضي أن يجعل في الأوّل أمراً كليّاً ثمّ بيان المخصّصات والمستثنيات في الفصول المتأخّرة والقوانين الموضوعة في الشريعة إنّما هي علىٰ هذا المنوال، ولم تكن مجعولةً علىٰ غير النهج المتعارف بين العقلاء المقنّنين للقوانين الدنيوية التي يكون المقصود بها انتظام اُمورهم، وهذا بخلاف العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات التي لو كان المقصود بها غير ما هو ظاهرها لاتّصل به ما يدلّ علىٰ ذلك نوعاً، ولم يكن دأبهم بيان العموم ثمّ ذكر المخصّص لو كان مخصّصاً في البين، فأصالة العموم في هذا النحو من العمومات متّبعة مطلقاً، بخلاف ما كان من قبيل الأوّل، فإنّ جريانها فيه مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بالخاصّ.

ومن هنا يظهر: أنّ الفحص هنا أيضاً يكون عمّا لا حجّية للعامّ بدون الفحص عنه نظيره في الاُصول العملية التي لم تكن حجّةً قبل الفحص أصلاً؛ لما عرفت من أنّ جريانها مشروط بالفحص فقبله لايكون هنا حجّة أصلاً؛ لتوقّف الحجيّة علىٰ إحراز كون مدلول الكلام مراداً جدّياً للمولىٰ، وهذا المعنىٰ إنّما يثبت بعد جريان أصالة العموم التي تكون مشروطةً بالفحص، فعدم جريانها قبله يوجب عدم حجّية العامّ.

فظهر أنّ العامّ قبل الفحص عن المخصّص لايكون حجّةً أصلاً، كما أنّ الاُصول العملية أيضاً كذلك.

فانقدح بذلك: فساد ما في الكفاية[1] من الفرق بين الفحص في المقامين بأنّ الفحص هنا عمّا يزاحم الحجّية، بخلافه هناك؛ فإنّه بدونه لا حجّة.

---

١ ـ كفاية الاُصول: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

وجه الفساد ما عرفت من أنّ العامّ قبل الفحص أيضاً لايكون حجّةً؛ لما مرّ.

ثمّ لايخفىٰ أنّـه وإن لم يكن حجّـة قبلـه إلّا أنّ ظهوره في العموم قد انعقد واستقرّ ولو بعد التخصيص، سواء كانت العمومات من قبيل الأوّل أو الثـاني؛ إذ مجرّد جري العادة علىٰ ذكر المخصّصات منفصلاً لايوجب إلّا عدم حجّيـة العامّ قبل الفحص عنها، لا عدم انعقاد ظهور لـه في العموم، وعليـه فلو كان الخـاصّ دائراً بين الأقلّ والأكثر، لايسري إجمالـه إلى العامّ أصلاً بل يرفع اليد عن ذلك الظهور بالمقدار الذي يكون الخاصّ فيـه حجّةً، ويحكم في الباقي بتطابق الإرادة الجدّية مع الاستعماليـة.

فما في الدّرر ـ من أنّ حال المخصّص المنفصل في كـلام المـتكلّم الذي جرت عادتـه علىٰ بيان الخاصّ منفصلاً حال المخصّص المتّصل في كلام غيره، فيسري إجمالـه في الفرض المذكور إلى العامّ[1] ـ محلّ نظر بل منع، فتدبّر.

الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي

ثمّ إنّك عرفت أنّ محلّ النزاع في هذا المقام هو ما إذا لم يكن العـامّ مـن أطراف ما عُلم إجمالاً بتخصيصـه، ولكن بعضهم عمّموا النزاع، واستدلّوا على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي بورود المخصّصات على العمومات.

وتـقريبـه: أنّـا نـعلم إجـمالاً بـوجود مـقيّدات ومـخصّصات للـعمومات والإطلاقات فيما بأيدينا من الكتب بل مطلق الجوامع ولو ما لم يصل منها إلينا، كما هو معلوم لكلّ مَنْ راجعها، ومن المعلوم عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي كما قد قرّر في محلّـه.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٣.

الإشكال في الاستدلال بانحلال العلم الإجمالي

وقد استشكل في جعل مدرك لزوم الفحص هو العلم الإجمالي بما حاصله: أنّ العلم الإجمالي بذلك وإن اقتضىٰ عدم جريان الأصل قبل الفحص إلّا أنّه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقّن من المخصّصات يصير العلم الإجمالي منحلّاً، كما هو الحال في كلّ علم إجمالي تردّدت أطرافه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بعد العثور على الأقلّ ينحلّ العلم الإجمالي ويكون الأكثر شبهة بدويّة يجري فيه الأصل، ولابدّ أن يكون في المقام مقدار متيقّن للعلم الإجمالي بوجود المخصّصات في الكتب؛ إذ لايمكن أن لايكون له مقدار متيقّن، فمع العثور على ذلك المقدار ينحلّ العلم، وحينئذٍ فلايجب الفحص في سائر الشبهات؛ لجريان الأُصول اللفظيّة فيها مع أنّه لايقول به أحد[1].

هذا، مضافاً إلى أنّ الفحص في الكتب التي بأيدينا لايوجب جواز إجراء الأُصول؛ لأنّ دائرة العلم الإجمالي أوسع من هذه الكتب، فلازم ذلك عدم جواز التمسّك بالعمومات ولو بعد الفحص أيضاً.

جواب المحقّق النائيني عن انحلال العلم الإجمالي

وأجاب المحقّق النائيني عن الانحلال ـ علىٰ ما في التقريرات ـ بما حاصله: أنّ المعلوم بالإجمال تارةً يكون مرسلاً غير معلّم بعلامة يشار إليه بها، وأُخرىٰ يكون معلّماً بعلامة يشار إليه بها، وانحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون في الصورة الأُولىٰ، وأمّا الصورة الثانية فلاينحلّ

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٣.

بذلك، بل حالـه حال دوران الأمر بين المتبائنين.

وضابط القسمين: أنّ العلم الإجمالي كليّاً إنّما يكون علىٰ سبيل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلّة إلىٰ قضيّتين حمليّتين، وهاتان القضيّتان:

تارة: تكون إحداهما من أوّل الأمر متيقّنة والاُخرىٰ مشكوكة بحيث يكون العلم الإجمالي ناشئاً منهما، ويكون العلم الإجمالي عبارة عن ضمّ القضيّة المتيقّنة إلى المشكوكة، كما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد: وتردّد بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلّا عبارة عن قضية متيقّنة وهي كونه مديوناً لزيد: بخمسة دراهم، وقضية مشكوكة، وهي كونه مديوناً له بخمسة زائدة على الخمسة المتيقّنة، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقّن؛ إذ لا علم حقيقة إلّا بذلك المقدار، والزائد كان مشكوكاً من أوّل الأمر، ولم يكن من أطراف العلم.

واُخرىٰ: لاتكون القضيّتان علىٰ هذا النحو، بل تعلّق العلم بالأطراف علىٰ وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه بحيث لو كان الأكثر هو الواجب، لكان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر، وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلّماً لعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحتها ممّا تعلّق به العلم بلا فرق بين الأقلّ والأكثر.

مثاله: ما إذا علمت بأنّك مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما فيه من دين له قد تعلّق العلم به، سواء كان دينه خمسة أو عشرة، بخلاف الصورة الاُولىٰ، فإنّ قضيّة كونه مديوناً لزيد بعشرة كانت مشكوكة من أوّل الأمر، وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المتيقّن؛ إذ لا مؤمّن له علىٰ تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعدما نالَه العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ

والأكثر حالـه في المتبائنين في وجوب الاحتياط.

وإن شئت قلت: إنّ هنا علمين: علم إجمالي بكونـه مديوناً لزيد بجميع ما في الدفتر وعلم إجمالي آخر بأنّ دينـه عشرة أو خمسـة، وانحلال الثاني الغير المقتضي لوجوب الاحتياط بالنسبـة إلى العشرة لاينافي العلم الإجمالي الأوّل المقتضي للاحتياط بالنسبـة إليها؛ لعدم التزاحم بين اللّا مقتضي والمقتضي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيـه من قبيل الثاني؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقيّدات ومخصّصات، فيكون نظير تعلّقـه بأنّـه مديون لزيد بما في الدفتر، وقد عرفت عدم الانحلال في هذا النحو بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيـه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب[1]. انتهىٰ.

أقول: الظاهر عدم تماميّـة هذا الكلام، فإنّـه يرد عليـه:

أوّلاً: النقض بجميع الموارد التي تردّد الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّـه فيها وإن كان المعلوم بالإجمال مردّداً بينهما إلّا أنّـه تعلّق علم آخر بشيء من المقارنات، فمقتضىٰ ما ذكره إصابـة العلم بالنسبـة إلى الأكثر أيضاً، فيجب الاحتياط.

مثلاً: إذا دار دين زيد بين خمسـة أو عشرة، ولكنّـه يعلم بأنّ دينـه كان في الكيس، أو كان في اليوم الفلاني، أو في المجلس الفلاني، فإنّ دينـه وإن كان مردّداً بينهما، ولكنّـه يعلم بأنّ دينـه هو ما في الكيس، أو ما أدّاه إليـه في اليوم الفلاني، أو المجلس الفلاني، ومن المعلوم بناءً عليـه إصابـة العلم بالنسبـة إلى الأكثر، فيجب الاحتياط مع أنّـه لم يقل بـه أحد، ولايلتزم القائل بـه أيضاً.

وثانياً: الحلّ، وتوضيحـه: أنّ العناوين التي يتعلّق بها العلم علىٰ قسمين:

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٣ ـ ٥٤٦.

قسم يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعاً للأثر الشرعي، وقسم لايكون كذلك، بل يكون من المقارنات.

وعلى الأوّل فتارة يكون ذلك العنوان أمراً بسيطاً ومصاديقه المتحقّقة في الخارج محصّلات لـه، كالطهور بناءً علىٰ أن يكون عبارةً عمّا يحصل من الوضوء أو الغسل مثلاً، واُخرىٰ يكون أمراً مركّباً، كإكرام العالم.

ولا إشكال في وجوب الاحتياط في الأوّل لو دار أمر المحصّل لذلك العنوان بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الصلاة مثلاً مشروطة بتحقّق الطهور، وقد تعلّق العلم باشتراطها بهذا العنوان، ومع الإتيان بالأقلّ لايعلم بحصوله، مع أنّه شرط فيها.

وعلى الثاني ففي وجوب الاحتياط فيه خلاف، ويأتي تحقيقه في محلّه.

هذا في العناوين التي تكون بنفسها موضوعةً للآثار الشرعية، وأمّا العناوين التي لا تكون كذلك، مثل عنوان ما في الدفتر وما في الكيس وغيرهما من العناوين التي لا تكون بنفسها مترتّبة عليها الأحكام بل تكون من الاُمور المقارنة للموضوع للحكم الشرعي والملازمة له في الخارج، فلا وجه لوجوب الاحتياط فيها، بل اللّازم ملاحظة ما هو الموضوع للأثر الشرعي، والمفروض أنّ أمره دائر بين الأقلّ والأكثر، والأصل يجري بالنسبة إلى الأكثر، كما اعترف به.

وبالجملة، فالعلم المتعلّق بهذا العنوان لايعقل أن يصير سبباً لتنجّز الحكم بعد عدم كون ذلك العنوان موضوعاً له.

فدعوىٰ أنّ ذلك العلم يقتضي التنجّز ولو كان متعلّقاً بالأكثر، ممنوعة جدّاً، ومسألتنا من هذا القبيل؛ ضرورة أنّ العلم الموجب للتنجّز هو العلم بوجود المخصّصات والمقيّدات لابما أنّها موجودة في الكتب والجوامع؛ لأنّ هذا العنوان

من المقارنات التي لايضرّ عدمها، ولاينفع وجودها، كما هو واضح، فينحصر العلم المنجّز بما يكون معلومه من أوّل الأمر مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وهو مجرى البراءة.

نعم، في المثال الذي ذكره يجب الاحتياط، لا لتعلّق العلم بذلك العنوان؛ لوجوبه في شبهاته البدويّة أيضاً علىٰ ما ذكروه في مبحث البراءة من أنّ جريان الأصل في الشبهات الموضوعية مشروط بأن لايكون قادراً على إحراز الواقع بمجرّد أدنىٰ تفحّص، فإذا شكّ في أنّه مديون لزيد، فلايجوز له إجراء البراءة بعد العلم بأنّه بمراجعة الدفتر يظهر له الحال.

نعم عمّموا جريانها في بعض الشبهات الموضوعية، كالشبهة من حيث النجاسة؛ لورود النصّ فيها.

وكيف كان فما ذكره من وجوب الاحتياط في القسم الثاني من جهة العلم الإجمالي ممّا لايتمّ أصلاً، كما عرفت، فبقي الإشكال علىٰ حاله.

نعم، ما ذكره جواباً علىٰ ذيل الإشكال الراجع إلىٰ منع كون دائرة العلم أوسع ممّا بأيدينا من الكتب والجوامع، ممّا لايبعد الالتزام به، كما أنّ صاحب المقالات أجاب عنه بمِثل ما ذكره حيث ذكر أنّ بعد الفحص وعدم الظفر بالمعارض يستكشف خروج هذا المورد عن دائرة العلم؛ لأنّ أطرافه هي المعارضات التي لو تفحّص عنها لظفر به، فعدم الظفر يكشف عن خروجه عن أطراف العلم.

جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالي

وأمّا ما أجاب به عن الانحلال ممّا هذه عبارته: إنّ مقدار المعلوم كمّاً وإن كان بالأخرة معلوماً بحيث ينتهي الزائد منه إلى الشكّ البدوي، ولكن هذا المقدار

إذا كان مردّداً بين محتملات متبائنات منتشرات في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره، يصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف هذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه، وفي هذه الصورة لايفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً بكون المعلوم بالإجمال في غير هذه الشكوك الباقية التي كانت ظرفاً من الأوّل للاحتمال في المتبائنات نظير العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي غير قابلة للانحلال، فقهراً الاحتمال القائم في المورد الموجب لكونه من الأوّل طرفاً للعلم منجّز للواقع بمقدار استعداده، فلا محيص أن يفحص كي يعدم ظفره بالمخصّص بكشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأوّل، وهذه الجهة هي النكتة في أخذ هذا القيد في دائرة العلم، وإلّا فيلزم عدم الاكتفاء بالفحص ولو ظفرنا بمقدار المعلوم فضلاً عمّا لو لم نظفر كما هو ظاهر[١]. انتهىٰ.

فيرد عليه: أنّه إذا ظفرنا بعد التفحّص بالمخصّصات المنتشرة في أبواب الفقه بمقدار المعلوم يقيناً، فلا وجه لعدم انحلال العلم الإجمالي بسبب ذلك؛ لأنّه يصير كالعلم تفصيلاً بنجاسة أحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالاً؛ إذ بعده يصير الإناء الآخر مشكوك النجاسة التي هي مجرىٰ قاعدة الطهارة؛ لكون الشكّ في نجاسته شكّاً بدويّاً.

نعم لو علم تفصيلاً بنجاسة حادثة غير النجاسة المعلومة بالإجمال، لايرتفع أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر بذلك، ولكنّ المقام من قبيل الصورة الأُولىٰ كما هو واضح.

هذا، وأمّا إذا ظفرنا بعد التفحّص بمقدار المعلوم إجمالاً في بعض الأبواب

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

فقط، فلا محالـة يكشف ذلك إمّا عن بطلان العلم بالانتشار في جـميع الأبـواب الذي أوجب الفحص في الجميع، وإمّا عن كون مقدار المعلوم بالإجمال أزيد ممّا ظفرنا بـه من المخصّصات؛ إذ مع اجتماع العلم بالانتشار والعلم بـذلك المـقدار يمتنع الظفر بـه في خصوص بعض الأبواب، فـإذا بـطل الأوّل، فـلايبقىٰ مـجال للفحص في الزائد عنـه، وإذا بطل الثاني بحدوث علم آخر، فيقع الإشكـال فـي الزائد عن ذلك المقدار الذي لابدّ أن يكون مقداراً معيّناً؛ إذ حينئذٍ يصير الشكّ في الزائد شكّاً بدويّاً، فتدبّر جيّداً.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب نظير سابقـه في الضعف.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللّازم ـ بناء على الاستدلال عـليـه بـما ذكـره فـي الكفايـة[1] واخترناه تبعاً لها ـ هو الفحص بمقدار يخرج معـه العامّ عن معرضيـة التخصيص باليأس عن الظفر بـه، وأمّا بناء على الاستدلال بالعـلم الإجـمالي، فالمقدار اللازم منـه هو الذي خرج معـه المورد عن أطرافـه، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٦٥.

الفصل الرابع

في عموم الخطابات الشفاهيّـة لغير الحاضرين

هل الخطابات الشفاهيـة تختصّ بـالمـوجودين فـي زمـن الخـطاب بـل الحاضرين مجلس التخاطب، أو يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين عنـه؟

ولايخفىٰ عدم اختصاص النزاع بما يتضمّن خطاباً، بل يجري فـي جـميع الأحكام الموضوعـة على العناوين الكلّيـة ولو لم يكن بلسان الخـطاب، مـثل قولـه تعالىٰ: ﴿ولِلّـه على الناس حجّ البيت من استطاع إليـه سبيلاً﴾[1] لجريان الملاك فيـه أيضاً، كما سيأتي.

تقرير محلّ النزاع

ثمّ إنّـه لابدّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلّاً للبحث بين الأعلام، فنقول: ذكر في الكفايـة أنّـه يمكن أن يكـون النـزاع فـي صحّـة تعلّق التكليف بالمعدومين أو في صحّـة المخاطبـة معهم أو في صـيرورة

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

عموم المتعلّق قرينـة على التصرّف في أدوات الخطاب والعكس، فالنزاع عـلى الأوّلين عقلي، وعلى الأخير لغوي[1].

أقول: أمّا النزاع على الوجهين الأوّلين: فلايعقل وقوعـه بين الأعلام بـعد وضوح استحالـة بعث المعدوم أو زجره، وكذا توجيـه الخطاب إليـه.

وأمّا النزاع على الوجـه الأخير الذي يرجع إلى أمر لغوي، فـهو مسـتبعد جدّاً؛ لأنّ الظاهر كون النزاع بينهم إنّما هو في أمر عقلي.

والحقّ أن يقال: إنّ النزاع إنّما هو* فـي أنّ شـمول الخـطابات القـرآنـيّـة والأحكام المتعلّقـة بالعناوين الكلّيـة الواردة فيها للمعدومين هل يـستلزم تـعلّق التكليف بهم والمخاطبـة معهم الممتنع عـقلاً بـداهـةً، أو لايسـتلزم ذلك الأمـر المستحيل؟ فالنزاع إنّما هو في الملازمـة بين الأمرين التي هي أمر عقلي.

والتحقيق عدم الاستلزام؛ لأنّ تلك الأحكام موضوعـة على المكلّفين بنحو

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٦٦.

* لايخفى أنّ المـراد مـن هـذه العـبارة هـو عـدم اخـتصاص تـلك الخـطابات والأحكـام بالموجودين حال التخاطب، لاشمولها للمعدومين في حال العدم أيضاً، كما أنّ جعل النزاع في هذا المعنى إنّما هو بملاحظـة أنّ ما يمكن أن يكون نزاعاً معقولاً في هذا المقام وينبغي البحث فيـه هو ما ذكرنا وإلّا فظاهر بعض الاستدلالات هو كون النزاع في صحـة تكليف المعدوم ومخاطبتـه في حال العدم، كما حكاه في الفصول[أ] عن بعض الحنابلـة من القول بذلك، استدلالاً بقولـه تعالى: **﴿إنّما أمرهُ إذا أرادَ شيئاً أن يقولَ لهُ كُنْ فـيكون﴾**[ب] فـإنّ ظاهره الخطاب إلى المعدوم، وأمره بالكون، فيستفاد منـه الجواز مطلقاً.

أ ـ الفصول الغرويّـة: ١٧٩ / السطر ٣٨.

ب ـ يس (٣٦): ٨٢.

القضايا الحقيقيّـة لا الخارجيـة، وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ بيان المراد منهما.

تحقيق: في القضايا الحقيقيّـة

فنقول: القضايا الحقيقيـة هي القضايا التي يكون الحكم فيها مترتّباً علىٰ جميع أفراد الطبيعـة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجاً، بل كـلّ فـرد وُجد مصداقاً لها يترتّب عليـه الحكم، فإذا قال: كلّ نار حارّة، فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعمّ من الموجودة والمعدومـة، وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ لفظـة «النار» وكذا سائر الأسماء الموضوعـة للطبيعـة المطلقـة إنّما تدلّ بالوضع علىٰ نفس الطبيعـة الموضوعـة بإزائها. وكما لايمكن أن تكـون الطـبيعـة مـرآةً للأفراد والخصوصيّات، كذلك لايحكي اللّفظ المـوضوع بـإزائـها إلّا عـن نـفس الطبيعـةالمجرّدة عن القيود التي منها نفس الوجود، فكلمـة «النار» حاكيـة عن نفس ماهيّتها التي هي مقسم للموجوديـة والمعدوميـة.

وأمّا كلمـة «كلّ» المضافـة إليها: فقد عرفت سابقاً أنّها موضوعـة لإفـادة استيعاب أفراد مدخولها، ولا دلالـة لها علىٰ خـصوص الأفـراد المـوجودة، بـل مدلولها هو استيعاب الأفراد التي تقبل الاتّصاف بالوجود تارةً وبالعـدم اُخـرىٰ، وبهما ثالثةً. فيقال: أفراد الطبيعة بـعضها مـوجود وبـعضها مـعدوم، فـظهر عـدم اختصاص مدلولها أيضاً بالأفراد الموجودة، ومن المعلوم أنّ إضافـة كلمـة «كلّ» إلى اللّفظ الموضوع لنفس الطبيعـة المطلقـة لا تدلّ على أمر وراء استيعاب أفراد تلك الطبيعـة الواقعـة مدخولـة لها، فالموضوع في أمثال تلك القضايا إنّـما هـو جميع أفراد الطبيعـة بما أنّها مصداق لها، فقولـه: أكرم كلّ عالم، يكون الموضوع فيـه هو إكرام كلّ عالم بما أنّـه مصداق لطبيعـة لابما أنّـه زيد أو عمرو أو بكر مثلاً.

ولذا قد اشتهر بين أهل الفن أنّ القضيّة الحقيقيّة برزخ بين الطبيعة الصرفة والكثرة المحضة؛ إذ لايكون الموضوع فيها هي نفس الطبيعة؛ لوضوح الفرق بينها وبين القضيّة الطبيعيّة، ولا الكثرة المحضة؛ لعدم ملاحظة الكثرات، بل لايعقل ذلك في جميع أفراد الطبيعة، كما هو واضح، بل الموضوع فيها هو عنوان كلّ عالم مثلاً، الذي هو عنوان إجمالي لأفراد طبيعة العالم.

هذا، ولايتوهّم ممّا ذكرنا: من أنّ الحكم علىٰ جميع الأفراد أعمّ من الموجودة والمعدومة أنّ ذلك مستلزم لإثبات شيء على المعدوم في حال عدمه؛ لأنّ المعدوم لايكون شيئاً حتّىٰ يكون فرداً للماهية، فما دام لم تنصبغ الماهيّة بصبغة الموجود لا تكون ماهيّةً أصلاً، فالنار المعدوم بالفعل لا تكون ناراً حتّىٰ يترتّب عليها الحكم المترتّب علىٰ جميع أفراد النار، فاعتبار الوجود في ترتّب الحكم عليه إنّما هو لعدم كونه مصداقاً لها بدون ذلك، لا لكون الاتّصاف به مأخوذاً في الموضوع، كيف وقد عرفت أنّه ليس في الموضوع ما يدلّ على الاختصاص بالأفراد الموجودة.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما وقع في التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائيني من تفسير القضيّة الحقيقية بما إذا لوحظ الأفراد المعدومة بمنزلة الأفراد الموجودة تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود ثمّ جعلها موضوعاً للحكم[1]، ممّا لايرتبط بمعنى القضيّة الحقيقيّة المذكورة في فنّها، بل الوجدان أيضاً يأبىٰ عن ذلك؛ لأنّا لا نرىٰ في أنفسنا حين إلقاء هذا النحو من القضايا فرض المعدومين بمنزلة الموجودين، وتنزيلهم منزلتهم. كما لايخفىٰ.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ القوانين المجعولة في العالم التي يوضعها العقلاء

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٥٠.

المقنّنين لها إنّما هو علىٰ هذا النحو الذي عرفت ؛ لأنّ بناءهم علىٰ جعلها ليعمل بها الأفراد. وأكثرها خالية عن المخاطبة. والقانون الإسلامي المجعول في شريعتنا إنّما هو علىٰ هذا النحو مع خصوصيّة زائدة، وهو عدم إمكان المخاطبة فيه بالنسبة إلى الناس، ضرورة عدم قابليّة البشر العادي لأن يصير مخاطباً للّٰه تعالىٰ ؛ إذ طريق ذلك الوحي، وهو منحصر بالأنبياء العظام عليهم السلام وباقي الناس أبعد من هذه المرحلة بمراحل. وإظهار الوحي الجاري بلسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو علىٰ طريق التبليغ لابنحو المخاطبة. فالخطاب بنحو ﴿يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾[1] مثلاً لايكون المخاطب فيها أحد من المؤمنين أصلاً. بل إنّما هو خطاب كتبي حفظ بالكتب ليعمل به كلّ مَنْ نظر إليه. نظير الخطابات الواقعة في قوانين العقلاء المكتوبة المنتشرة بين الناس ليطّلعوا عليها فيعملوا بها.

ومن هنا يظهر: أنّ هذه الخطابات الواقعة في الشريعة لاتشمل الحاضرين أيضاً بنحو يكونوا هم المخاطبين فضلاً عن أن تكون منحصرةً بهم أو عامّةً لجميع المكلّفين. والتعبير بالخطابات الشفاهية أيضاً مسامحة ؛ لما عرفت من عدم كون واحد من المكلّفين مخاطباً بها أصلاً، بل إنّما هي قوانين كلّية بصورة المخاطبة أوحى اللّٰه تعالىٰ بها نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم وهو بلّغها إلى الناس كما أُنزلت علىٰ قلبه صلى الله عليه وآله وسلم .

تنبيه : في كيفية القوانين الواردة في الشريعة

وتلخّص ممّا ذكرنا أنّ القوانين الواردة في الشريعة علىٰ قسمين: قسم لايكون مشتملاً على الخطاب، بل إنّما جعل الحكم على العناوين الكلّية، مثل: وجوب الحجّ الموضوع علىٰ عنوان المستطيع، وقسم يشتمل على الخطاب، مثل

---

١ ـ المائدة (٥): ١.

المثال المتقدّم.

أمّا القسم الأوّل: فالإشكال المتقدّم الذي يرجع إلى استلزام عدم الاختصاص بالحاضرين في زمان صدوره لتكليف المعدوم المستحيل بداهة يندفع بما ذكرناه من كون العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام إنّما اُخذت علىٰ سبيل القضيّة الحقيقية بالمعنى الذي تقدّم، وهذا المعنىٰ لايستلزم أن يكون المعدوم في حال العدم مكلّفاً؛ لأنّ عنوان المستطيع إنّما يصدق علىٰ خصوص المكلّف الموجود الحاصل له الاستطاعة. فكما أنّه لايصدق على المكلّف الغير المستطيع كذلك لايصدق على المعدوم بطريق أولىٰ؛ لأنّه ليس بشيء، نعم بعد الوجود وصيرورته متّصفاً بذلك الوصف يتحقّق مصداق لذلك العنوان، فيشمله الحكم، كما عرفت تفصيله.

وأمّا القسم الثاني: فالإشكال الراجع إلى استحالة المخاطبة مع المعدوم لايندفع بما ذكر من كون الموضوع علىٰ نحو القضيّة الحقيقية؛ لأنّ الخطاب بالعنوان الذي جعل موضوعاً فيها غير معقول؛ إذ لا معنى للخطاب بأفراد الطبيعة أعمّ من الموجودة والمعدومة. فلابدّ إمّا من الالتزام بتنزيل المعدومين منزلة الموجودين، وإمّا من الالتزام بما ذكر من كون هذه الخطابات خطابات كتبية، والأوّل لا دليل عليه، كما اعترف به الشيخ[1]. ومعه لايمكن القول بالتعميم، فلابدّ من الجواب بنحو ما ذكر؛ لما عرفت من استحالة أن يكون الناس مخاطباً للّه تعالىٰ، بل المخاطب فيها هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكايته صلى الله عليه وآله وسلم على الناس إنّما وقعت علىٰ سبيل التبليغ وحكاية الوحي، ولا تكون خطاباً منه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس، كما هو واضح.

---

١ ـ اُنظر مطارح الأنظار: ٢٠٤ / السطر ٣٢.

خاتمـة: في الثمرة بين القولين

بقي الكلام في الثمرة بين القولين، فنقول: ربّما قيل بـأنّـه يـظهر لعـموم الخطابات الشفاهيـة للمعدومين ثمرتان:

الأُولىٰ: حجّيـة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين[١].

وأورد عليـه في الكفايـة بأنّـه مبني عـلى اخـتصاص حـجّيـة الظـواهـر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقّق عدم الاخـتصاص بـهم، ولو سـلّم فـاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كـلّهم إلى يـوم القيامـة يكونون كذلك وإن لَمْ يعمّهم الخطاب كما يومئ إليـه غـير واحـد مـن الأخبار[٢].

وذكر المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات ـ أنّ ترتّب الثمرة لايـبتنىٰ علىٰ مقالـة المحقّق القمّي؛ فإنّ الخطابات الشـفاهيـة لو كـانت مـقصورةَ عـلى المشافهين ولا تعمّ غيرهم، فلا معنىٰ للرجوع إليها وحجّيتها في حقّ الغير، سواء قلنا بمقالـة المحقّق القمّي أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً[٣].

وفيـه: أنّ معنى الرجوع إليـه وحجّيتـه في حقّ الغير ليس هو التمسّك بـه لإثبات حكم المعدومين حتّىٰ يورد عليـه بما ذكر، بل المراد هـو التـمسّك بـه لكشف حكم المشافهين بناء على الاختصاص، ثمّ إجراء أدلّـة الاشتراك، وحينئذٍ فيبتنىٰ علىٰ مقالـة المحقّق القمّي لو سلّم كونهم مقصودين بالإفهام، كما ذكره في

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٢٣٣ / السطر ١٦.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٢٦٩.

٣ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٩.

الكفايـة[1].

الثانيـة: صحّـة التمسّك بإطلاقات الخطابات القرآنيـة بناءً على التـعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحّتـه علىٰ عدمـه؛ لعدم كـونها حـينئذٍ مـتكفّلةً لأحكـام غـير المشافهين، فلابدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف حتّىٰ يحكم بالاشتراك معهم في الأحكام، ومع عدم الدليل علىٰ ذلك ـ لأنّـه منحصر بالإجماع، ولا إجماع إلّا فيما إذا اتّحد الصنف ـ لا مجال للتمسّك بها.

هذا، ولاريب في ترتّب هذه الثمرة فيما إذا كان المكلّف البالغ الآن لما كان المشافهون واجدين لـه ممّا يحتمل مدخليّتـه في ترتّب الحكم وثبوتـه ولم يكن ممّا يزول تارةً ويثبت اُخرىٰ، فإنّـه حينئذٍ يمكن أن يكون إطلاق الخطاب إليـهم اتّكالاً علىٰ ثبوت القيد بالنسبـة إليهم؛ إذ لا احتياج إلى التقييد بعد ثبوتـه فـي المخاطبين، فالتمسّك بتلك الخطابات متفرّع على إثبات اتّحاد الصنف؛ إذ بدونـه لا معنى لجريان أدلّـة الاشتراك. بخلاف القول بالتعميم؛ فإنّـه يصحّ بـناء عـليـه التمسّك بها لإثبات الأحكام وإن كان الموجودون في الحال فاقدين لما يـحتمل دخلـه في الحكم؛ إذ مدخليّتـه ترتفع بالإطلاق؛ لأنّـه لا مجال لـه اتّكالاً عـلىٰ وجدان الحاضرين لـه؛ لعدم اختصاص الخطاب بهم، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ٢٦٩.

الفصل الخامس

في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف.

ومحلّ النزاع ما إذا كان العامّ موضوعاً لحكم آخر غير الحكم المترتّب على البعض المدلول عليه بالضمير الذي يرجع إليه، مثل قوله تعالىٰ: ﴿والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾ إلىٰ قوله: ﴿وبعولتهنّ أحقُّ بردّهنّ﴾[1] وأمّا إذا كانت هنا قضية واحدة ذكر فيها العامّ والضمير معاً، مثل قوله: «والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ»، فلاشبهة في تخصيصه به، كما هو واضح.

وهل محلّ الخلاف يختصّ بما إذا علم من الخارج بكون المراد من الضمير الواقع في القضيّة الثانية هو بعض أفراد العامّ، المذكورة في القضيّة الأُولىٰ، كما في المثال المذكور، أو يختصّ بما إذا علم لا من الخارج، بل بمجرّد إلقاء القضيّة الثانية يعلم أنّ المراد هو البعض لحكم العقل بذلك مثلاً، كما في قوله: أهن

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٢٨.

الفسّاق واقتلهم، فإنّ العقل يحكم بأنّ المراد بالضمير ليس جميع الفسّاق؛ لعدم اقتضاء الفسق بنفسه لإيجاب القتل، بل المراد به هو الكفّار منهم، أو يشمل الصورتين معاً؟ وجوه، وكلامهم خالية عن التعرّض لهذه الجهة.

نعم ظاهر تمثيل أكثرهم بالآية الشريفة التي هي من قبيل الصورة الأُولىٰ؛ لأنّ العلم باختصاص الأحقيّة بالردّ ببعولة المطلّقات الرجعيّات إنّما كان مستنداً إلىٰ دليل آخر هو عدم الاختصاص بالصورة الثانية، نعم لايستفاد منه التعميم أو الاختصاص بالصورة الأُولىٰ، كما لايخفىٰ.

وكيف كان، فإن كان محلّ البحث هي الصورة الأُولىٰ، فلا إشكال في أنّ أصالة العموم الجارية في القضيّة الأُولىٰ يقتضي الحمل على العموم؛ لأنّ الأمر هنا دائر بين تخصيص واحد أو أزيد، وقد استقرّ رأي المحقّقين من الأُصوليّين على التمسّك في نفي الزائد بأصالة العموم فيما إذا شكّ في تخصيص زائد بالنسبة إلىٰ عامّ واحد، فضلاً عن مثل المقام الذي يكون فيه عامّان خصّص أحدهما يقيناً والشكّ في تخصيص الآخر.

توضيحه: أنّ القضيّة المشتملة على الضمير إنّما تقتضي بظاهرها ثبوت الحكم بالنسبة إلىٰ جميع أفراد العامّ؛ لأنّ الضمير موضوع للإشارة إلىٰ مرجعه الذي هو العامّ في المقام، فقوله: وبعولتهنّ بمنزلة قوله: وبعولة المطلّقات، والعلم باختصاصها بالرجعيات لايوجب استعمال الضمير فيها حتّىٰ تلزم المجازية؛ لما عرفت من أنّ التخصيص إنّما يقتضي قصر الإرادة الجدّية علىٰ غير مورد الخاصّ، ولايوجب أن يكون العامّ مستعملاً فيما عدا مورده، وحينئذٍ فالدليل علىٰ تخصيص القضيّة الثانية لايوجب تصرّفاً في القضيّة الأُولىٰ أصلاً؛ لما عرفت من أنّ مورد الشكّ في التخصيص يكون المرجع فيه أصالة العموم.

ومن هنا انقدح: أنّه لا مجال حينئذٍ لهذا النزاع بعدما تقدّم منهم من عدم

اقتضاء التخصيص للمجازيـة، وأنّ المرجع في مورد الشكّ فيـه أو في الزائد هي أصالـة العموم، كما أنّـه ظهر فساد ما في الكفايـة من أنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فيما إذا شكّ في تعيين المراد، وأمّا إذا شكّ في كيفيـة الاستعمال مع العلم بالمراد، كما في ناحيـة الضمير، فلا[١]، وذلك لما عرفت من عدم استلزام التخصيص للمجازيّـة في ناحيـة الضمير، فكما أنّ المراد مـعلوم كـذلك كـيفيّـة الاستعمال معلومـة.

نعم هذا إنّما يتمّ علىٰ مذهب القدماء القائلين بأنّ العامّ المـخصّص يـصير مجازاً، وهو مع أنّـه خلاف التحقيق مخالف لما اختاره[٢] أيضاً كما عرفت.

كما أنّ التعبير في محلّ النزاع بضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ ليس في محلّـه؛ لما عرفت من أنّ الضمير لم يستعمل إلّا فيما وُضع لـه، وهو إيجاد الإشارة بـه إلىٰ مرجعـه الذي هو العامّ في المقام، والتخصيص لايوجب تصرّفاً في مقام الاستعمال أصلاً، كما هو واضح لايخفىٰ.

وأمّا إذا كان محلّ البحث هي الصورة الثانيـة: فالتمسّك بأصالـة العـموم محلّ إشكال؛ لأنّ ظهوره في العموم غير منعقد مع اشتمالـه على الضمير الصالح للقرينيّـة، كما أشار إليـه في الكفايـة، فيصير مجملاً، فيجب الرجوع إلىٰ مقتضى الاُصول.

وممّا ذكرنا **يظهر**: أنّـه لو كان محلّ النزاع عامّاً شاملاً لكـلتا الصـورتين، فالواجب التفصيل، والحكم بالرجوع إلى أصالـة العـموم فـي الصـورة الاُولىٰ، وبالاُصول العمليّـة في الصورة الثانيـة، فتدبّر جيّداً.

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ٢٧٢.

٢ ـ نفس المصدر: ٢٥٥.

الفصل السادس

في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

هل يجوز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة أم لا؟ وقد ادّعي الإجماع على الجواز[1]، ولكنّه لايفيد في المسألة الغير الشرعية، سواء كانت عقليّة أو عرفيّة.

ولابدّ قبل الورود في محلّ البحث من بيان المراد بمفهوم الموافقة بعد ظهور أنّه عبارة عن القضيّة الموافقة للمنطوق في الإيجاب والسلب.

فنقول: يحتمل أن يكون المراد به هو ما يعبّرون عنه بإلغاء الخصوصية، ومرجعه إلى أنّ الخصوصيّة المذكورة في الكلام ممّا لايرىٰ لها العرف مدخلية في ترتّب الحكم بحيث يكون الكلام بنفسه دالاًّ علىٰ ثبوت الحكم مع انتفاء

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٣٠٤ / السطر ٥، كفاية الأُصول: ٢٧٢.

الخصوصيـة أيضاً، مثل قولـه: رجل شكّ بين الثلاث والأربع فعليـه كـذا، فـإنّ العرف لايفهم منـه اختصاص الحكم بالرجل، بل يرى أنّ ذكره إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالمقصود هو المصلّي الذي شكّ بين الثلاث والأربع، سواء كان رجلاً أو امرأة.

ويحتمل أن يكون المراد بـه هو الذي يكون الغرض من إلقاء الكلام إفادتـه إلى المخاطب، غايـة الأمر أنّـه كنّى عنـه بشيء آخر، ويمكن أن يكون قـولـه تعالىٰ: ﴿فلاتقل لهما أُفّ﴾[1] من هذا القبيل، بناءً على أن لايكون المقصود بـه هو حرمـة قول «أُفّ» بل الإتيان بـه إنّما هو من باب الكـنايـة وإفـهام حـرمـة الأُمور الأُخر من الضرب والشتم وغيرهما، وهذا لاينافي عدم حرمـة ذلك القول، كما في نظائره من أمثلـة الكنايـة.

ويحتمل أن يكون المراد بـه هو ما يكون الكلام مسـوقاً لإفـادتـه أيـضاً، كالمنطوق، غايـة الأمر أنّـه أتىٰ بالفرد الخفي تنبيهاً على الفرد الجليّ، فهما معاً مقصودان بالإفادة إلّا أنّـه اقتصر على الأوّل مع دخول الثاني في المراد أيضاً.

ويمكن أن تكون الآيـة الشريفـة من هذا القبيل، كما لايخفىٰ.

ويحتمل أن يكون المراد بـه هو ما يستفاد من المنطوق بالأولويـة القطعيـة من غير أن يكون الكلام مسوقاً لإفادتـه، والآيـة الشريفـة تحتمل هـذا المـعنى أيضاً.

ويحتمل أن يكون المراد بـه هو ما يستفاد مـن العـلّـة المـنصوصـة فـي المنطوق، كقولـه: لا تشرب الخمر؛ لأنّـه مسكر، فإنّـه يستفاد منـه حرمـة شرب النبيذ المسكر أيضاً؛ لأنّ الظاهر من القضيّـة كون تمام العلّـة هو المسكريّـة، لا

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٢٣.

أنّه جزء الموضوع، والخمرية جزء آخر، ويعبّر عنه بمنصوص العلّة، وإطلاق المفهوم عليه بعيد.

ثمّ إنّ هذه الاحتمالات التي ذكرنا ليس من قبيل مانعة الجمع، بل علىٰ سبيل منع الخلوّ، فيمكن أن يكون المراد بمفهوم الموافقة هو الأمر الجامع بينهما، وهو القضيّة الخارجة عن محلّ النطق المشتركة في الإيجاب والسلب.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّه لو كان المراد بمفهوم الموافقة هو الاحتمال الراجع إلى إلغاء الخصوصية، فلا إشكال في تقديمه على العامّ إذا كان أخصّ منه؛ لأنّه بنظر العرف مفاد نفس الكلام الملقى إليهم، ولايحتاج في استفادته إلى إعمال حكم العقل أيضاً، وكذا لو كان المراد به هو الاحتمال الثاني أو الثالث أو الأخير؛ لأنّه في جميع الصور مستفاد من نفس الكلام كما لايخفىٰ في الأوّلين.

وأمّا الأخير فلأنّ التعليل لايتمّ بدون انضمام كبرىٰ كلّية مطويّة؛ فإنّه لو لم يكن «كلّ مسكر حرام» لما يصحّ تعليل الحرمة في الخمر بأنّه مسكر فالكبرى التي يكون مورد المفهوم من صغرياتها، مستفادة من نفس الكلام ولايحتاج إلىٰ شيء آخر اصلاً.

وأمّا لو كان المراد به هو الاحتمال الرابع الذي مرجعه إلى استفادته من القضيّة المنطوقية بضميمة حكم العقل بالأولوية القطعية، فقد يقال ـ كما في تقريرات المحقّق النائيني قدس سره ـ بأنّه لايعقل أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه؛ لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّه يستفاد حكمه منه، فكيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ وغير معارض له مع كون المفهوم معارضاً؟! فالتعارض يقع ابتداء بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ، وحينئذٍ فلابدّ أوّلاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ،

ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ[١].

أقول: هذه الدعوىٰ بنحو الكلّية ممنوعة؛ لعدم التلازم بين كون المفهوم معارضاً للعامّ وكون المنطوق أيضاً كذلك، بل يمكن الانفكاك بينهما في بعض الموارد.

مثاله: ما لو قال: لا تكرم العلماء، ثمّ قال: أكرم جهّال خدّام النحويّين، فإنّ المنطوق في المثال لايعارض العامّ؛ لأنّ الجهّال غير داخل في العلماء مع أنّ المفهوم ـ وهو وجوب إكرام علماء خدّام النحويّين، وكذا إكرام النحويّين ـ معارض للعامّ، كما هو واضح.

وحينئذٍ فالموارد مختلفة، فلو كانت المعارضة بين المنطوق والعامّ أيضاً، فلابدّ أوّلاً من علاج التعارض بينه وبين العامّ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ.

وأمّا لو كانت المعارضة منحصرةً بالمفهوم، فقد يقال في وجه ترجيحه على العامّ ولو كان التعارض بالعموم والخصوص من وجه: بأنّ الأمر هنا يدور بين رفع اليد عن العموم وتخصيصه بالمفهوم، وبين رفع اليد عن المنطوق المستلزم للمفهوم عقلاً، وبين رفع اليد عن المفهوم مع ثبوت الحكم في المنطوق، والثاني لا سبيل إليه بعد كون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ، وغير معارض له، كما هو المفروض، والثالث كذلك؛ لأنّ رفع اليد عن خصوص المفهوم يوجب نفي الملازمة ورفع اليد عنها مع كونها عقليّةً قطعيّةً، فينحصر في الأوّل الذي مرجعه إلى رفع اليد عن ظهور لفظي.

ولكن لايخفىٰ: أنّ الملازمة تقتضي عدم الانفكاك بين المنطوق والمفهوم،

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٥٦.

فإذا كانت المعارضة بين المفهوم والعامّ، فالملازمة بين المنطوق والمفهوم توجب سرايتها إليه، وكونه معارضاً للعامّ بالتبع، وحينئذٍ فلابأس بتقديم العامّ على المفهوم، والحكم برفع اليد عن المنطوق أيضاً بسبب الملازمة، فلم يستلزم تقديم العامّ على المفهوم الإخلال بالملازمة، وكذا رفع اليد عن المنطوق بلا وجه أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثاني: فلأنّ رفع اليد عنه إنّما هو لرفع اليد عن المفهوم الملازم له، كما لايخفىٰ.

هذا كلّه في المفهوم الموافق.

المقام الثاني: في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف

وأمّا المفهوم المخالف فقد اختلف في جواز تخصيص العامّ به.

وينبغي أن يعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان هنا عامّ وكان المفهوم معارضاً له بالعموم والخصوص.

وأمّا فرضه فيما إذا كان هنا مطلق ومقيّد ثمّ إجراء أحكام تلك المسألة عليه، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**خلق اللّه الماء طهوراً لاينجّسه شيء**»[1] الحديث، وقوله عليه السلام: «**إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء**»[2] حيث إنّ ظاهر الدليل الأوّل كون تمام الموضوع للطهوريّة والاعتصام هو نفس الماء، وظاهر الدليل الثاني مدخليّة الكرّية أيضاً، فيجب حمل المطلق على المقيّد، ففيه: أنّه خارج

---

١ ـ المعتبر: ٨ / السطر ٣٢، وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٣٩ / ١٠٧، الاستبصار ١: ٦ / ١، وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢.

عن محلّ البحث؛ فإنّ مورده هو ما إذا كان المفهوم معارضاً للعامّ بالعموم والخصوص.

مثاله: ما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: إذا جاءك زيد العالم فأكرمه، فإنّ مفهومه أنّه إذا لم يجئك فلايجب إكرامه، وهو يخالف العموم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه إذا ورد العامّ وما له المفهوم في كلام واحد ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فإن كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق بقرينة مقدّمات الحكمة، أو كان كلٌّ منهما بالوضع، فالظاهر إجمال الدليل، ووجوب الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وإلّا فلو كان واحد منهما مستفاداً من الإطلاق، والآخر بالوضع، فلاشبهة في كون الترجيح مع الظهور الوضعي؛ لعدم تمامية مقدّمات الحكمة معه.

وأمّا لو كانا في كلامين لايصلح أن يكون واحد منهما قرينةً متّصلة للآخر، فإن كان أحدهما مستفاداً من الإطلاق والآخر مدلولاً عليه بالوضع، فلاشبهة في تقديمه على الأوّل لو كان عدم البيان المأخوذ في مقدّمات الحكمة أعمّ من البيان المتّصل، وعلىٰ تقدير الاختصاص به يتمّ الإطلاق، ويعارض الآخر، مثل ما إذا كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق أو مدلولاً عليه بالوضع، والترجيح فيه يدور مدار الأظهرية، كما لايخفىٰ.

الفصل السابع

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

لاشبهة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما يجوز بالكتاب وبالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة القطعية اتّفاقاً؛ لوضوح استقرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

وعمدة ما يتوهّم سنداً للمنع هي الأخبار الدالّة علىٰ وجوب طرح الأخبار المخالفة للقرآن[1]، وضربها على الجدار[2]، وأنّها زخرف[3]، وأنّها ممّا لم يقل به الإمام عليه السلام[4] على اختلاف ألسنتها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠ و ١٩ و ٢٩ و ٣٥.

٢ ـ الكافي ١: ٦٩ / ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٢ و ١٤.

٤ ـ نفس المصدر، الحديث ١٥.

ولايخفىٰ عدم دلالتها على المنع في المقام؛ لوضوح أنّ المخالفة بالعموم لا تعدّ بنظر العرف مخالفة، ضرورة ثبوت هذا النحو من المخالفة في نفس الكتاب العزيز، مع أنّ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَو كانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختِلافاً كَثيراً﴾[1] ينادي بعدم الاختلاف فيه.

مضافاً إلى أنّ صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذا المعنى من الأئمّة عليهم السلام كثيرة جدّاً.

والسرّ فيه ما عرفت من عدم كون هذه المخالفة مخالفةَ بنظر العرف والعقلاء، وثبوت المناقضة، والتنافي بين الموجبة الكلّية والسالبة الجزئيّة، وكذا بين السالبة الكلّية والموجبة الجزئيّة وإن كان أمراً بديهيّاً إلّا أنّ ذلك في غير محيط جعل القوانين وتقنينها، كما لايخفىٰ.

---

١ ـ النساء (٤): ٨٢.

الفصل الثامن

في استثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

هل الاستثناء المتعقّب للجُمل المتعدّدة ظاهر في رجوعه إلى الكلّ أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما؟ وجوه وأقوال.

ولابد من البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: إمكان الرجوع إلى الجميع

وليعلم أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن إمكان رجوعه إلى الكلّ مع أنّه قد يقال باستحالته؛ نظراً إلى أنّ آلة الاستثناء قد تكون حرفاً، وقد تكون اسماً، وعلى التقديرين تارةً يكون المستثنىٰ عنواناً كلّياً منطبقاً علىٰ كثيرين، وأُخرىٰ يكون فرداً واحداً متصادقاً عليه جميع العناوين المستثنىٰ منها، وثالثة يكون أفراداً متعدّدة كلّ واحد منهما فرد لعنوان من تلك العناوين، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشمي إلّا زيداً، وكان زيد المستثنىٰ مردّداً بين زيد العالم وزيد الفاسق وزيد الهاشمي وبين خصوص الأخير.

أمّا إذا كانت أداة الاستثناء اسماً وكان المستثنىٰ عامّاً، فالإخراج من الجميع

من دون ملاحظـة الوحدة بينهما يستلزم استعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد، وهو مستحيل، وكذا فيما لو كان المستثنىٰ فرداً واحداً.

وأمّا لو كان المستثنىٰ أفراداً متعدّدة، فمضافاً إلىٰ ذلك يلزم استعمال المستثنىٰ أيضاً في أكثر من معنىً واحد.

وأمّا لو كانت أداة الاستثناء حرفاً، فبناءً علىٰ كونه موضوعاً للجزئيّات، فاستعمالها في أكثر من فرد واحد مستلزم لذلك المحذور الذي جريانه في الحروف أوضح؛ لأنّ اندكاكها في متعلّقاتها أشدّ من فناء الألفاظ في معانيها الاسمية[١].

أقول: قد عرفت أنّ استعمال اللّفظ في الأكثر من معنىً واحد بمكان من الإمكان، وأنّ الوجوه التي استندوا إليها لإثبات الاستحالة لم تكن ناهضةً لإثباتها، والموضوع له في الحروف وإن لم يكن عامّاً إلّا أنّه لا إشكال في استعمالها في أكثر من واحد، والجامع بين معانيها وإن كان منتفياً، ضرورة عدم وجود الجامع الحقيقي بين الابتداءات الخارجيّة مثلاً، ومفهوم الابتداء الذي هو معنى اسمي لم يكن ابتداء حقيقةً إلّا أنّه مع ذلك يمكن استعمالها في أكثر من واحد تبعاً للأسماء ومتعلّقاتها؛ نظير قوله: سر من كل نقطة من البصرة فإنّ الكثرة ـ التي هي مفاد الكلّ ـ تسري إلى «من» أيضاً فيفيد وجوب السير مبتدئاً من كلّ نقطة.

ومنه يظهر أنّ جواز استعمال الحرف في أكثر من واحد أوضح من جواز استعمال الاسم كذلك؛ لما عرفت من تبعيّة المقتضية لسراية مدلوله إليه. كما هو واضح.

---

١ ـ لاحظ معالم الدين: ١٢٥ ـ ١٣٠، مقالات الأصول ١: ٤٧٥.

بل يمكن أن يقال بعدم استلزام الرجوع إلى الجميع؛ لتعدّد الإخراج حتّىٰ يبتنى على القول بجواز استعمال الحروف في أكثر من معنىٰ.

أمّا فيما كان المستثنىٰ مشتملاً على الضمير: فلأنّ الموضوع له في باب الضمائر هو الإشارة إلىٰ مرجعه، ومن الممكن أن يكون في المقام إشارة في جميع الجُمل المتقدّمة، ويكون الإخراج واحداً، ولايلزم تجوّز في ناحية الضمير في أكثر من معنىٰ واحد؛ لأنّ الإشارة واحدة وإن كان المشار إليه كثيراً.

وأمّا فيما إذا لم يكن مشتملاً على الضمير: فلأنّ استعمال المستثنىٰ أكثر من واحد لايوجب أن يكون الإخراج متعدّداً حيث يلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من واحد كما هو.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال ـ كما في تقريرات المحقّق النائيني ـ بأنّ التحقيق يقتضي التفصيل بين ما إذا كانت الجُمل المتعدّدة المتقدّمة مشتملةً علىٰ عقد الوضع بأن يكون ذلك مكرّراً في جميعها وبين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان ذكر عقد الوضع منحصراً بصدر الكلام، كما إذا قيل: أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّا فسّاقهم، بأن يقال برجوعه إلى الجميع دون خصوص الأخيرة في الثاني، وبرجوعه إلىٰ خصوصها في الأوّل.

والسرّ في ذلك: أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، فإذا لم يكن مذكوراً إلّا في صدر الكلام، فلابدّ من رجوعه إليه، بخلاف ما إذا كان تكراره في الجملة الأخيرة يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج

تخصيص الباقي إلىٰ دليل آخر مفقود على الفرض[١].

أقول: لايخفىٰ أنّ ما ذكره من أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع مخالف لما ذكروه في قبال أبي حنيفة من أنّ الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فإنّ مرجع ذلك إلى رجوع الاستثناء إلىٰ عقد الحمل، والحكم المذكور في الكلام، وإلّا لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً أصلاً، وكذا العكس، فلابدّ من القول برجوعه إلى الحكم، وحينئذٍ فيتّجه التفصيل بين ما إذا كان عقد الحمل متكرّراً أو واحداً.

وتفصيله بملاحظة ما عرفت أنّ المستثنىٰ قد يكون مشتملاً على الضمير، وقد لايكون، وعلى التقدير الأوّل:

فتارة: يكون عقد الوضع أيضاً واحداً وعقد الحمل متكرّراً، غاية الأمر أنّ عقد الوضع في غير الجملة الأُولىٰ إنّما أُفيد بالضمير سواء كان المستثنىٰ أيضاً مشتملاً على الضمير، كما في المثال المذكور في كلامه، أو لم يكن، كما لو حذف الضمير في المثال من المستثنىٰ.

والظاهر في هذا القسم الرجوع إلى الجميع، لا لما ذكره، بل لأنّ ظاهر اتّحاد السياق يقتضي أن يكون مثل الجُمل المشتملة على الضمير في عوده إلى الأُولىٰ، كما لايخفىٰ.

وأُخرىٰ: يكون بالعكس، مثل قوله: أضف العلماء والتجّار والهاشميّين إلّا فسّاقهم.

والظاهر في هذا القسم أيضاً الرجوع إلى الجميع؛ لكون عقد الحمل غير متعدّد.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

وثالثة: يكون كلٌّ منهما متكرّراً، وفي هذا القسم قد تكون الأحكام مختلفةً بالصنف، وقد لا تكون كذلك.

وفي هذا القسم يتردّد الأمر بين الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، ولا دليل على التعيين، وعلى التقدير الثاني فالظاهر هو الرجوع إلى الجميع في مثل الصورة الثانية في التقدير الأوّل دون البواقي، فتدبّر.

ثمّ إنّ الرجوع إلى الأخيرة في موارد الإجمال متيقّن علىٰ كلّ تقدير، وفي غيرها من الجُمل لايجوز التمسّك بأصالة العموم؛ لاكتنافه بما يصلح للقرينيّة، ولم يحرز استقرار بناء العقلاء على التمسّك بها في أمثال المقام. فلابدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأُصول العمليّة.

وذكر في التقريرات: أنّ توهّم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة غير صحيح؛ لأنّ المولىٰ لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفىٰ في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لكان مخلّاً ببيانه؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام لايكون موجب لرجوعه إلى الجميع[1].

ولايخفىٰ أنّ ذلك يوجب سدّ باب الإجمال؛ فإنّه كيف لايجوز أن يكون غرضه تخصيص الجميع ومع ذلك أجمل كلامه لمصلحة مقتضية له كما في سائر المجملات.

وأمّا قوله بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام: فلم نعرف له معنىٰ.

وحكي عن المقالات أنّه قال في المقام ما ملخّصه: أنّ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ يوجب الرجوع إلى الجميع، وحينئذٍ فلو كان العموم في الجُمل

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٤٩٧.

المستثنىٰ منها مستفاداً لا من الإطلاق، يوجب ذلك عدم انعقاد الإطلاق في الاستثناء والمستثنىٰ؛ لصيرورة العموم في غير الجملة الأخيرة قرينةً على اختصاصهما بها، وأمّا لو كان العموم مستفاداً من مقدّمات الحكمة، فهنا إطلاقان يكون انعقاد كلٍّ منهما معلّقاً علىٰ عدم الآخر، فلاينعقدان، فيصير الكلام بالنسبة إلى غير الجملة الأخيرة مجملاً[1].

أقول: ما ذكره في الشقّ الأوّل من صيرورة العموم قرينة على اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة، محلّ نظر بل منع.

أمّا فيما كان المستثنىٰ مشتملاً على الضمير: فلأنّ رجوعه إلى الجميع أو خصوص الأخيرة متوقّف علىٰ تعيين مرجع الضمير، وأنّه أُشير به إلى الجميع أو إليها.

وأمّا فيما لم يكن كذلك: فقد عرفت أنّ أصالة العموم في غير هذه الأخيرة في أمثال المقام غير جارية، فتدبّر.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

في تعريف المطلق

قد عرّف المطلق بأنّـه ما دلّ على شايع في جنســه[1].

ولكنّــه مخدوش من وجوه كثيرة:

منها: أنّ ظاهره كون الإطلاق وصفاً لنفس اللّـفظ مـع أنّــه مـن صـفات المعنى، ضرورة أنّـه يتّصف بـه المعنىٰ ولو لم يكن في العالم لفظ فـإنّ مـاهيّـة الإنسان مطلقـة ولو لم يوضع بإزائها لفظ أصلاً فإنّها أمر شائع في أفراده الذاتيـة، ومعرّاة عن القيود والخصوصيات الوجوديـة المجامعـة مع كلّ واحد منها، كـما لايخفىٰ.

منها: أنّ اعتبار الشيوع في الجنس إن كان قيداً للمدلول بما أنّــه مـدلول بحيث كان مرجعـه إلىٰ دلالـة اللّفظ على الشيوع والسريان أيـضاً، فـليس فـي العالم مطلق أصلاً. ضرورة أنّ اللّفظ لايحكي إلّا عن نفس المـاهيّـة المـطلقـة، وكونها بذاتها شائعـة في أفرادها، ساريـة في وجوداتها لا ارتباط لـه بدلالـة اللّفظ

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٣٢١ / السطر ١٦.

أصلاً، كما هو واضح. فلابدّ من أن يكون هذا القيد وصفاً لنفس المعنىٰ مع قطع النظر عن كونه مدلولاً للّفظ.

منها: أنّ مقتضى التعريف اختصاص الإطلاق بالمعاني الكلّية، ضرورة أنّها تكون شائعةً في جنسها، أي الأفراد المجانسة لها، لا الجنس الاصطلاحي المنطقي. وأمّا الأُمور الجزئية الغير القابلة للسريان فظاهره أنّها لا تكون متّصفةً بالإطلاق مع أنّها أيضاً كذلك، ضرورة أنّ قوله: أكرم زيداً، مطلق غير مشروط بشيء أصلاً.

ودعوىٰ أنّ المعاني الجزئية غير قابلة للتقييد فلايتّصف بالإطلاق، مدفوعة بمنع ذلك؛ فإنّ الأُمور الجزئية أيضاً قابلة للتقييد. فإنّ جعل زيد مثلاً موضوعاً للحكم تارة يكون بنحو الإطلاق، وأُخرىٰ مقيّداً بمجيئه أو بغيره من الحالات والعوارض، كما هو واضح.

منها: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيّدات أيضاً. ضرورة أنّ الرقبة المقيّدة بالمؤمنة أيضاً شائعة في جميع أفراد الرقبة المؤمنة، كما لايخفىٰ فالأولىٰ أن يقال: إنّ المطلق عبارة عن المعنى المعرّىٰ عن القيد المعبّر عنه بالفارسية بـ(رهابودن) والمقيّد بخلافه. ولاشبهة في أنّهما وصفان إضافيّان، ضرورة أنّ المعنى الملحوظ مع أمر آخر تارة يكون مقيّداً به وأُخرىٰ معرّىٰ عنه، وهذا المعنىٰ يجري في جميع القيود، وربّما يكون مقيّداً ببعضها وغير مقيّد بالبعض الآخر. وهو ـ أي المطلق ـ قد يكون وصفاً للحكم، وقد يكون وصفاً لمتعلّقه، وقد يكون وصفاً لموضوعه، وقد يكون وصفاً لنفس المعنىٰ مع قطع النظر عن تعلّق الحكم. فإنّ ماهيّة الإنسان مطلقة والإنسان الأبيض مقيّدة ولو لم يكن في البين حكم أصلاً، كما هو واضح. والإطلاق في الجميع بمعنىً واحد، وهو خلوّه عن التقيّد بشيء آخر.

ثمّ إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد أشبه بتقابل العدم والملكة من حيث إنّ اتّصاف معنىً بالإطلاق إنّما هو فيما لو كان قابلاً وصالحاً للتقييد وإن كان بينهما فرق من حيث إنّ أعدام الملكات إذا انقلبت من مرحلة القابليّة إلى الفعليّة يوجب ذلك تبدّل صورتها، بخلاف المطلق؛ فإنّ تقييد الإنسان بالعالم مثلاً لا يوجب ذلك تصرّفاً في معناه، فإنّ معنى الإنسان واحد، سواء قيّد ببعض القيود أم لم يقيّد، وقد مرّت الإشارة إليه.

الفصل الثاني

حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

ثمّ إنّـه جرت العادة هنا بذكر تعيين ما وضع لـه بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، ونحن نقتفي آثرهم وإن كان غير مرتبط بالمقام؛ لما عرفت من أنّ معنى الإطلاق هو خلوّ المعنى عن التعلّق بشيء آخر، سواء كان كليّاً أو جزئيّاً، وأنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيّان، وأنّ الإطلاق في جميع الموارد بـمعنىً واحد، فالتكلّم فيما وضع لـه اسم الجنس مثلاً ليس لـه ارتـباط بـتلك الأُمـور المذكورة، كما هو واضح.

منها: اسم الجنس

وكيف كان فقد عدّوا منها اسم الجنس، كـإنسان ورجـل وسـواد وبـياض والزوجيـة وغيرها من أسماء الكلّيات من الجـواهـر والأعـراض والعـرضيات، ولاشبهـة في أنّها موضوعـة لنفس الماهيّـة والمفهوم بما هي هي، ومن المعلوم أنّها عين أفرادها في الخارج، فصحّـة إطلاقها على أفرادها لايسـتلزم مـلاحظـة الماهيّـة في مرحلـة الوضع بنحو اللّا بشرط القسمي تسريةً للوضع إلى المعنىٰ

بجميع أطواره، وجعل الوضع بإزاء نفسها، كما أفاده بعض المحقّقين من محشّي الكفاية[١].

وذلك لأنّ المراد من تسرية الوضع إن كان بحيث يوجب صحّة إطلاق اللّفظ علىٰ جميع أفراده والحمل عليه بالحمل الذاتي، فلاشبهة في بطلانه؛ لأنّ استعمال لفظ الإنسان في بعض أفراده مجاز بالاتّفاق وإن كان بحيث يوجب صحّة الحمل عليه بالحمل الشائع، فذلك لايستلزم ملاحظة الماهيّة بنحو اللّابشرط القسمي، كما هو واضح.

وكيف كان فلاشبهة في أنّ ما وضع له أسماء الأجناس هي نفس المفاهيم الكلّية والماهيات بما هي هي.

أقسام الماهيّة

ثمّ إنّهم قسّموا الماهيّة إلى الأقسام الثلاثة: الماهيّة اللّابشرط والماهيّة البشرط شيء والماهيّة البشرط لا؛ نظراً إلىٰ أنّه إذا لوحظت الماهيّة مع أمر خارج عنها فإمّا أن تلاحظ مع وجودها أو مع عدمها أو لا مع وجودها ولا مع عدمها[٢].

وقد أُشكل عليه بأنّ القسم الأوّل ـ وهي الماهيّة اللّابشرط ـ عين المقسم، فالتقسيم تقسيم إلى نفسه وإلى غيره[٣].

وأُجيب عن ذلك بالفرق؛ فإنّ المقسم هو اللّابشرط المقسمي، والقسم هو

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٤٩٣.

٢ ـ الحكمة المتعالية ٢: ١٦، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٥ وما بعدها.

٣ ـ الحكمة المتعالية ٢: ١٩.

اللّابشرط القسمي[١].

وقيل في بيانه: إنّ التقسيم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ليس تقسيماً لنفس الماهيّة، بل المقسم إنّما هو لحاظها، وحينئذٍ فالمراد بالماهيّة اللّابشرط هو لحاظها كذلك، فالتفاوت بين المقسم والقسم إنّما هو باعتبار أنّ الأوّل هو مجرّد لحاظ الماهيّة من دون ملاحظة شيء معها، والثاني هو لحاظها مجرّداً عن قيد آخر وجودياً كان أم عدمياً، كما أنّ المراد بالماهيّة البشرط شيء هو لحاظها مشروطاً به، وبالماهيّة البشرط لا هو لحاظها مشروطاً بعدمه[٢].

هذا ولا يخفى: أنّ لازم كون التقسيم للحاظ الماهيّة لا لنفسها أنّ كلّ أمر خارج عنها إذا لوحظت الماهيّة بالقياس إليها، يمكن اعتبار الأقسام الثلاثة فيه، فإنّ باب اللّحاظ واسع، فيمكن ملاحظة الماهيّة بالنسبة إلى كلّ قيد مشروطاً بوجوده أو بعدمه أو غير **مشروطٍ** بشيءٍ منهما، مع أنّ ذلك مستبعد جدّاً؛ فإنّه كيف يمكن أن يكون مراد أساطين الحكمة المتعرّضين لهذا التقسيم ذلك المعنى الذي هو مجرّد الاعتبار وصرف اللّحاظ وإن كان ظاهر عبائرهم في بيان التقسيم ذلك، لكنّه ليس بمرادهم، فالتحقيق أنّ هذا تقسيم لنفس الماهيّة.

وتوضيحه: أنّ كلّ ماهيّة إذا لوحظت مع أمر من الأمور الخارجة عنها فإمّا أن تكون مشروطةً بوجوده واقعاً بحيث لا يعقل الانفكاك بينهما في نفس الأمر ولو مع عدم لحاظها كذلك، وإمّا أن تكون مشروطةً بعدمه واقعاً بحيث يستحيل اجتماعهما كذلك، وإمّا أن لا تكون مشروطةً بوجوده ولا بعدمه، بل يكون ذلك الأمر من العوارض التي قد يجتمع معها وقد يفترق عنها ولو مع لحاظها مشروطةً بوجوده

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ٤٩٠ ـ ٤٩٤.

أو بعدمه.

فالأوّل: هي الماهيّة البشرط شيء، ومثاله: ماهيّة الجسم بالنسبة إلى التحيّز، فإنّها تكون دائماً مشروطة به، ويستحيل تحقّق الانفكاك بينهما ولولم تلاحظ كذلك.

والثاني: هي الماهيّة البشرط لا، ومثاله: ماهيّة الجسم بالنسبة إلى التجرّد مثلاً، فإنّها تكون دائماً متفرّقة عنه، ولايعقل اجتماعهما.

والثالث: هي الماهيّة اللّابشرط، ومثاله: ماهيّة الإنسان بالنسبة إلى الكتابة، فإنّها لا تكون مشروطةً بوجودها دائماً بحيث كان الانفكاك مستحيلاً، ولابعدمها بحيث كان الاجتماع محالاً، بل ربّما توجد معها وربّما توجد منفكّة عنها.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ الماهيّة بالنسبة إلىٰ كلّ قيد لوحظ معها لها أحد الأقسام الثلاثة علىٰ سبيل المنفصلة الحقيقية، ولايعقل اجتماعها بالنسبة إلىٰ قيد واحد، كما لايخفىٰ، كما أنّه ظهر ثبوت المغايرة بين المقسم والقسم، فإنّ المقسم هي نفس الماهيّة المحفوظة في جميع الأقسام الثلاثة، وبإضافة شيء من الخصوصيّات المأخوذة في الأقسام يتحقّق قسم منها، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه أفاد المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات ـ هنا كلاماً في معنى الأقسام وبيان الفرق بين اللّابشرط القسمي والمقسمي[1].

وفيه ـ مضافاً إلى المناقضة بين الصدر والذيل ـ وجوه من الخلل، كما يظهر لمن راجعه وتأمّل.

والإنصاف أنّ ما ذكرنا هو التقسيم المعقول الذي يمكن أن يكون مقصوداً لأساطين الحكمة، كما عرفت.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٦٩.

منها: علم الجنس

وهي كاسامـة. والمشهور بين أهل العربيـة أنّـه موضوع للطبيعـة بما هي متعيّنـة، ولذا يعامل معـه معاملـة المعرفـة.

ولكن ذهب في الكفايـة إلى أنّـه موضوع لصرف المعنىٰ ونفس الطبيعـة، كاسم الجنس، والتعريف لفظي، كما في التأنيث اللفظي؛ نظراً إلى أنّـه لو لم يكن كذلك لما صحّ حملـه على الأفراد بلا تصرّف وتأويل؛ لأنّـه على المشهور أمـر ذهني، وهو لا يصدق على الخارج إلّا مع التجريد، مع صحّـة حملـه عليها بدونـه.

مضافاً إلى أنّ وضعـه لما يحتاج إلى التجريد في مقام الاستعمال لا يصدر عن الواضع الحكيم[1].

ولكنّـه تنظّر فيـه في كتاب الدّرر حيث قال: وفيما أفاده نظر: لإمكان دخل الوجود الذهني علىٰ نحو المرآتيّـة في نظر اللّاحظ، كما أنّـه ينتزع الكلّيـة عن المفاهيم الموجودة في الذهن لكن لا علىٰ نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي؛ إذ هي بهذه الملاحظـة مباينـة مع الخارج، ولا تنطبق على شيء، ولا معنى لكلّيـة شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ لفظ «اسامـة» موضوع للأسد بشرط تعيّنـه في الذهن علىٰ نحو الحكايـة عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللّـفظ فـي مـعناه بملاحظـة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّـة على المعاني الحرفيّـة، فافهم وتدبّر[2]. انتهىٰ.

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ٢٨٣.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٢.

أقول: أخذ اللحاظ ولو كان بالمعنى الحرفي في المعنى الموضوع لـه معناه كونـه متقوّماً بـه، وإلّا فيصير الموضوع لـه مجرّد المعنىٰ من دون مدخليـة شيء، ولم يبق فرق بين علم الجنس واسمـه، ومع تقوّم معنى الأوّل بـه يرد عليـه مـا أفاده في الكفايـة[1]، كما لايخفىٰ.

والتحقيق أن يقال: إنّ الفرق بين المعرفـة والنكرة واتّصاف شيء بـالأوّل وشيء آخر بالثاني أمر واقعي، فإنّ المعرفـة هو ما كان في الواقع متعيّناً غير قابل للتردّد والإبهام، مثل الأعلام الشخصيـة، فإنّ لفظ «زيـد» مـوضوعـة لشـخص متعيّن في الواقع، بخلاف النكرة، فإنّ معنى الرجل المنكّر هو الفرد المردّد مـن طبيعـة الرجل والمبهم في نفس الأمر، فالامتياز والتفاوت إنّما هو بحسب الواقع، وحينئذٍ فنقول: الموضوع لـه في باب اسم الجنس هي نفس الطبيعـة بما هي هي، والطبيعـة في هذه المرتبـة التي هي مرتبـة ذات الطبيعـة لا تكـون مـعرفـة ولا نكرة، ولذا يكون عروض التعريف والتنكير بسبب أمر آخر، مـثل الألف واللّام المفيدة لتعريف الجنس، وتنوين التنكير المفيدة لنكارتـه، فلو كان معنىٰ «رجل» الذي هو اسم الجنس معرّفاً، لم يحتج في تعريفـه إلى إلحاق الألف واللّام بـه ويستحيل تنكيره من غير تجريد كما لايخفىٰ، كما أنّـه لو كان منكّراً، لم يحتج إلى التنوين، ولم يصحّ تعريفـه من غير تجريد، وليس ذلك إلّا لكون نفس الطـبيعـة الموضوع لها اسم الجنس لايكون معرفـة ولا نكرة، ولذا لايستعمل كذلك.

وأمّا علم الجنس فهو موضوع لنفس الطبيعـة الممتازة عن سائر الطـبائع، فإنّ كلّ طبيعـة إذا لوحظت بالإضافـة إلىٰ سائر الطبائع تكون ممتازة عنها ومتعيّنـة بذاتها في عالم الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك التعيّن دائراً مدار الاعتبار، بل هو

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ٢٨٣.

أمر واقعي، كالتعريف في غيره من الموازد، وحينئذٍ فاللّحاظ ليس مأخوذاً في المعنىٰ حتّىٰ يستحيل انطباقه على الخارج، بل المعنىٰ هي الطبيعة الممتازة بذاتها واقعاً، وهو قابل للاتّحاد مع الخارج.

وبالجملة، فمفاد علم الجنس والمعرّف بلام الجنس واحد غاية الأمر تعدّد الدالّ في الثاني دون الأوّل، كما لايخفىٰ.

منها: المفرد المعرّف باللام

وممّا ذكرنا ظهر الحال في المفرد المعرّف باللّام، فإنّ المعرّف بلام الجنس معناه ما عرفت.

وأمّا المعرّف بلام الاستغراق أو العهد بأقسامه فإنّه أيضاً موضوع للمعنى المتعيّن، وهو جميع الأفراد في الأوّل، والمعنى المعهود في الثاني.

منها: النكرة

مثل «رجل» في جاء رجل، أو جئني برجل.

وذكر في الكفاية أنّ مدلولها في مثل الأوّل هو الفرد المعيّن المجهول عند المخاطب، وفي الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة التي يدلّ عليها تنوين التنكير، فيكون مدلولها في الأوّل جزئيّاً، كما هو واضح، وفي الثاني كلّياً[1]، وهي حصّة من الرجل ولايخفىٰ أنّ الجزئية في الأوّل إنّما يستفاد من دالّ آخر، وهو نسبة المجيء إليه، وإلّا فمن الواضح عدم تعدّد الوضع في باب النكرة، فالتحقيق أنّ مدلولها هو المعنى الكلّي في الموضعين.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٥.

ثمّ إنّك عرفت أنّ معنى المطلق هو خلوّ المعنىٰ عن القيد، سواء كان كليّاً أو جزئياً، وحينئذٍ فتخصيص المطلق باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني ـ كما أفاده في الكفاية ـ في غير محلّه؛ لأنّ النكرة بالمعنى الأوّل ـ الذي هو أمر جزئي ـ مطلقة، كما في سائر الجزئيات، فإنّ قوله: أكرم زيداً، مطلق من حيث عدم تقييد زيد بالجائي أو بغيره من القيود، كما أنّك عرفت أنّ لفظ المطلق لايحكي إلّا عن نفس الطبيعة، وهي لايعقل أن تكون مرآةً للأفراد والخصوصيّات، ومعنى إطلاقها من حيث تعلّق الحكم بها هو كون تمام المتعلّق للحكم المجعول هي نفسها من غير مدخلية شيء آخر فيها، وهذا المعنىٰ يستفاد من فعل المتكلّم حيث إنّه إذا كان بصدد بيان متعلّق حكمه وكان مختاراً في التكلّم فهذا دليل بنظر العقل علىٰ أنّ المذكور تمام المتعلّق، وليس ذلك من قبيل الدلالات اللفظية، بل هو من الدلالات العقليّة، كدلالة التكلّم علىٰ كون مدلول الكلام مقصوداً للمتكلّم، وحينئذٍ فيظهر لك أنّ إثبات الإطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة أو بغيرها ليس يرجع إلى إثبات الشياع والسريان، كما ذكره في الكفاية حيث قال: إنّ الشياع والسريان ـ كسائر طوارئ الطبيعة ـ يكون خارجاً عمّا وضع له لفظ المطلق، فلابدّ في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة[1]، فإنّ ظاهره أنّ جريان مقدّمات الحكمة يفيد الشياع والسريان، مع أنّ مفادها ليس إلّا كون المذكور تمام الموضوع، ولا مدخليّة لشيء آخر فيه.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٧.

الفصل الثالث

في مقدّمات الحكمـة

وكيف كان فقد ذكر في الكفايـة أنّ مقدّمات الحكمـة ثلاثـة:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب[1].

أقول: الظاهر أنّ قرينـة الحكمـة لا تتوقّف إلّا علىٰ مقدّمـة واحدة، وهي المقدّمـة الأُولىٰ، فهنا دعويان: الأُولىٰ توقّفها على المقدّمـة الأُولىٰ، ثانيتهما عدم توقّفها علىٰ سائر المقدّمات.

أمّا الدعوى الأُولىٰ: فواضحـة؛ لأنّـه إذا لم يكن المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، بل كان في مقام بيان حكم آخر أو في مقام بيان أصل التشريع، لايمكن أن يحتجّ بكلامـه عليـه عند العقلاء؛ لصحّـة اعتذاره بأنّـه كان بصدد بيان جهـة أُخرىٰ أو بيان الحكم بنحو الإجمال مثلاً.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٨٧.

وذهب في الدّرر إلى عدم الاحتياج إلىٰ هذه المقدّمة، وقال في بيانه ما ملخّصه: أنّ المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال في أنّه لو كان المراد هو المقيّد تكون الإرادة متعلّقةً به بالأصالة، وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتّحاد وحينئذٍ فنقول ظاهر الكلام هو تعلّق الإرادة أوّلاً وبالذات بنفس الطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد، ثمّ اُضيفت الإرادة إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد، وبعد ثبوت هذا الظهور تسري الإرادة إلىٰ تمام الأفراد، وهو معنى الإطلاق[1]. انتهىٰ.

أقول: ظهور الكلام في تعلّق الإرادة أوّلاً وبالذات بنفس الطبيعة إنّما هو فيما إذا اُحرز كون المتكلّم في مقام البيان، وإلّا فلو كان بصدد بيان حكم آخر فيمنع هذا الظهور بحيث يمكن الأخذ به والاحتجاج به عليه؛ لأنّه ليس من الظهورات اللفظيّة، بل إنّما هو من الدلالات العقليّة، فتسليم الظهور مبني علىٰ ثبوت هذه المقدّمة، كما لايخفىٰ.

وأمّا الدعوى الثانية: فعدم الاحتياج إلى المقدّمة الثانية واضح، ضرورة أنّ مفروض الكلام إنّما هو فيما إذا دار الأمر بين كون المراد هو المطلق أو المقيّد، وأمّا مع ثبوت القيد في الكلام فهو خارج عن مفروض المقام؛ لعدم كون المراد مردّداً حينئذٍ، كما هو واضح.

وأمّا المقدّمة الثالثة فهي أيضاً غير محتاج إليها؛ لعدم كون ثبوت القدر المتيقّن في مقام التخاطب مضرّاً بالإطلاق أصلاً.

وتوضيحه: أنّك عرفت أنّ معنى الإطلاق ليس كون الطبيعة المأخوذة متعلّقاً للحكم سارية في جميع الأفراد وشائعة بين جميع الوجودات حتّىٰ يكون

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٤.

جريان مقدّمات الحكمة منتجاً لما يفيده العموم، بل المراد به هو كون نفس الطبيعة المذكورة في الكلام ممّا يتقوّم به تمام المصلحة، ولم يكن لبعض القيودات مدخليّة في ذلك، وحينئذٍ فلو كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما لَه دخل في موضوع حكمه ـ كما هو المفروض في المقدّمة الأُولىٰ ـ ومع ذلك لم يذكر إلّا نفس الطبيعة ـ كما هو المفروض في المقام ـ فإثبات الإطلاق وصحّة الاحتجاج به عليه لايحتاج إلى أمر آخر؛ لأنّه لو كان مراده هو المقدار المتيقّن، لكان عليه تقييد الطبيعة لإخراج ما عداه، وليس الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر بمعنىٰ أن يكون تعلّق الحكم بالمقدار المتيقّن معلوماً وبما عداه مشكوكاً، ضرورة أنّ الحكم في باب الإطلاق والتقييد لايكون متعلّقاً بالأفراد والوجودات، بل إنّما كان هنا حكم واحد مردّد بين تعلّقه بنفس الطبيعة أو بها مقيّدة، وتعلّق الحكم بالمقيّد ليس معلوماً، وثبوت القدر المتيقّن لايوجب ذلك.

وكيف كان فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب الراجع إلىٰ كون بعض الأفراد أو الحالات ممّا كان عند المخاطب معلوم الحكم بمجرّد إلقاء الخطاب، لابعد التأمّل ممّا لايضرّ بالإطلاق بعد كون الأفراد والحالات أجنبيّةً عن تعلّق الحكم بها في باب الإطلاق، كما لايخفىٰ.

هذا كلّه بناءً علىٰ ما اخترناه في معنى الإطلاق.

وأمّا بناءً علىٰ مذاق القوم من جعله بمعنى الشياع والسريان، فقد ذكر في الكفاية أنّ مع ثبوته لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لابصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه فافهم[1].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٧.

وذكر في الحاشية في بيان المشار إليه بقوله: فافهم، ما لفظه: إشارة إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة علىٰ إرادة تمام الأفراد، فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، وإلّا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلّا قد أخلّ بفرضه.

نعم لايفهم ذلك إذا لم يكن إلّا بصدد بيان أنّ المتيقّن مراد ولم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد، أو ليس بمراد قبالاً للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لايخلو من دقّة[1]. انتهىٰ.

أقول: الظاهر أنّه بناءً علىٰ هذا القول أيضاً لايكون وجود القدر المتيقّن مضرّاً، ضرورة أنّ جلّ الطبيعة مرآة لبعض الأفراد دون البعض الآخر ممّا لايعقل، فمن ذكرها بنفسها يستكشف أنّه لاحظ السريان في جميع الأفراد.

مضافاً إلىٰ أنّ من أوضح مصاديق القدر المتيقّن ورود العامّ أو المطلق في مورد خاصّ مع أنّه لايلتزم أحد بكون المورد مخصّصاً أو مقيّداً، وإلى أنّ متيقنيّة بعض الأفراد أمر وكون الحكم مطلقاً بحسب نظر العقل والعقلاء بحيث صحّ الاحتجاج به على الحاكم أمر آخر لا ربط لأحدهما بالآخر، كما هو واضح.

فتلخّص: أنّ قرينة الحكمة لا تتوقّف إلّا علىٰ مقدّمة واحدة، وهي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده.

المراد من كون المتكلّم في مقام البيان

ثمّ إنّ المراد بكون المتكلّم في مقام البيان ليس كونه في مقام بيان مراده الجدّيّ والنفس الأمري، بل المراد به هو كونه في مقام بيان ما يريده ولو قاعدةً

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٧، الهامش ١.

وقانوناً. وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد ولو كان مخالفاً لايكشف عن عدم كونه في مقام البيان حتّىٰ ينثلم به الإطلاق بالنسبة إلى القيود المشكوكة. وذلك لما عرفت في مبحث العموم والخصوص من أنّ تخصيص العامّ لايوجب تصرّفاً في مدلوله الاستعمالي، بل العامّ بعد التخصيص باقٍ علىٰ ما كان عليه قبله.

نعم يوجب ذلك تصرّفاً في المراد الجدّي من حيث إنّه يكشف عن كونه مقصوراً بما عدا مورد الخاصّ، وهذا المعنىٰ يجري في هذا المقام أيضاً. وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد يكشف عن مجرّد عدم تعلّق الإرادة الجدّية بالمطلق حتّىٰ بالنسبة إلى ذلك القيد. وذلك لايستلزم عدم ثبوت الإطلاق بملاحظة القيود الأُخر. وهذا واضح.

ثمّ إنّ كون المتكلّم من دأبه ذكر المقيّدات والمخصّصات بعد المطلقات والعمومات لايوجب عدم جواز التمسّك بإطلاق كلامه بعد إحراز كونه في مقام بيان مراده؛ لأنّ غاية ذلك وجوب الفحص عنها، ومفروض الكلام إنّما هو بعده، كما لا يخفىٰ.

تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان

ثمّ إنّه لابدّ في قرينة الحكمة المتوقّفة علىٰ تلك المقدّمة من إحرازها، وكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وهو قد يحرز بالوجدان، وقد يحرز بالأصل العقلائي حيث إنّ العقلاء يتمسّكون بإطلاق كلام المتكلّم بمجرّد صدوره منه فيما لم يحرز الخلاف، وأنّه كان بصدد الإهمال أو الإجمال. كما يظهر بمراجعة سيرة أهل المحاورات. ولايخفىٰ أنّ بناء العقلاء إنّما هو فيما إذا كان المقام مقاماً للبيان نوعاً، ولكن مع ذلك شكّ في كونه بصدد البيان أو بصدد غيره مثلاً: مقام الجواب عن السائل عن مسألة كانت مورداً لابتلائه مقام البيان

بحسب سيرة المتكلّمين، فلو فرض الشكّ فيه؛ لاحتمال ثبوت جهة مانعة عن المشي على الطريق المتداول، يكون ذلك الشكّ غير معتنىً به عند العقلاء. وأمّا إذا لم يكن المقام مقاماً للبيان كذلك، كما إذا صدر من المتكلّم كلام ابتداءً ودار أمره بين كونه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلايكون هنا أصل عقلائي حاكم بالأوّل، كما هو واضح.

الفصل الرابع

في أقسام المطلق والمقيّد وكيفيّة الجمع بينهما

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيان بأن علم وحدة التكليف إمّا من ناحية وحدة السبب أو من جهة القرائن الأُخر، فإمّا أن يكونا مختلفين في الإثبات والنفي، وإمّا أن يكونا متوافقين مثبتين أو منفيّين، وعلى أيّ تقدير فإمّا أن يقعا في كلام واحد أو في كلامين.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: إذا ورد مطلق ومقيّد بدون ذكر السبب

وهو مشتمل على صورٍ:

الصورة الأُولى: ما إذا كانا مختلفين فلا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد فيما إذا كان المطلق متعلّقاً للنهي، والمقيّد متعلّقاً للأمر، مثل قوله: لا تعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، بناء على أن لا تكون النكرة في سياق النهي مفيدةً للعموم، كما عرفت أنّه الحقّ، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون النهي المتعلّق بالمطلق تحريميّاً أو تنزيهيّاً، فإنّ مرجوحيّة عتق مطلق الرقبة لا تجتمع مع

وجوب عتق بعض أصنافها، فلابدّ من التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد.

وأمّا لو كان المطلق متعلّقاً للأمر والمقيّد للنهي، مثل قوله: أعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة، فلو كان النهي تحريميّاً، فلا إشكال أيضاً في وجوب حمل المطلق على المقيّد، كما أنّه لو كان تنزيهيّاً لا إشكال في عدم لزوم حمله عليه؛ لعدم التنافي بينهما، كما لايخفىٰ.

وأمّا لو تردّد الأمر بين أن يكون تحريميّاً أو تنزيهيّاً، فيدور الأمر بين التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد، وبين أن يكون الترخيص الناشئ من قِبَل الإطلاق قرينةً علىٰ كون المراد بالنهي هو التنزيهي منه؛ إذ قد حقّقنا سابقاً أنّ الموضوع له في باب النواهي هو الزجر عن المنهي عنه الذي قد تفيده الإشارة باليد أو بغيرها، وهو أعمّ من أن يكون ناشئاً عن الإرادة الحتمية أو غيرها، ولزوم تركه في الموارد الخالية عن القرينة إنّما هو لحكم العقل بصحّة الاحتجاج على العبد، لا لكشفه عن الإرادة الحتميّة، كما هو الشأن في باب الأوامر أيضاً علىٰ ما حقّقناه سابقاً، وحينئذٍ فيمكن أن يكون الترخيص المستفاد من الإطلاق قرينةً علىٰ كون المراد هو النهي التنزيهي.

وكيف كان فالأمر دائر بين الوجهين.

ويحتمل وجه ثالث، وهو أن يقال بتعدّد التكليف واختلاف متعلّقه بالإطلاق والتقييد.

وهذا الاحتمال مبنيّ على القول بدخول المطلق والمقيّد في محلّ النزاع في باب اجتماع الأمر والنهي، والقول بالجواز فيه، ونحن وإن اخترنا الجواز إلّا أنّ دخول المقام في محلّ النزاع في ذلك الباب محلّ نظر بل منع، كما ستجيء الإشارة إليه.

مضافاً إلى أنّ النزاع هنا في الجمع العرفي بين المطلق والمقيّد، والنزاع في

تلك المسألة عقليّ، فحكم العقل بجواز الاجتماع فيها نظراً إلى تغاير المتعلّقين لايجدي بالنسبة إلى المقام، كما لايخفىٰ. فالأمر لايتجاوز عن الوجهين المتقدّمين.

ولايبعد أن يقال: بأنّ التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد أرجح بنظر العرف الذي هو الملاك في المقام؛ لأنّه لاينسبق إلى أذهانهم الجمع بالتصرّف في الحكم في ناحية المقيّد، وحمله على التنزيهي، لا لكون ظهوره في النهي التحريمي أقوىٰ من ظهور المطلق في الإطلاق، كيف وقد عرفت عدم ظهور النواهي في الزجر الناشئ عن الإرادة الحتميّة، بل لأنّ أخذ الإطلاق حيث لايكون مستنداً إلى الظهور الوضعي، بل الوجه فيه مجرّد بنائهم عليه فيما إذا لم يذكر القيد، فمع ذكره ولو منفصلاً كأنّهم يرفعون اليد عن بنائهم، ويقتصرون في ذلك علىٰ ما إذا لم يذكر القيد أصلاً، كما هو الوجه في حمل المطلق على المقيّد في المواضع المسلّمة، فإنّ التصرّف فيه ليس لأجل أظهريّة المقيّد في دخالة القيد أو كونه بياناً له، بل لما عرفت من أنّ بناءهم على الأخذ بالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يذكر القيد أصلاً؛ فهو دليل حيث لا دليل، كما لايخفىٰ.

الصورة الثانية: ما إذا كانا متوافقين: فكذلك فيما لو وقعا في كلام واحد، بل ليس هذا من باب حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مع ذكره متّصلاً لايكون هنا ظهور في الإطلاق؛ إذ المقتضى له هو تجرّد المعنى المذكور عن القيد، ومع الإتيان به متّصلاً لا مجال لهذا الاقتضاء، كما هو واضح.

وأمّا لو وقعا في كلامين، فالمشهور أيضاً على الحمل والتقييد؛ لأنّه جمع بين الدليلين، وهو أولىٰ.

وقد أُورد عليه بإمكان الجمع علىٰ وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب[1].

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٣٢٥ / السطر ٦.

وربّما **يفصّل ـكما في الدّرر ـ**: بين ما إذا كان إحراز وحدة التكليف من ناحية وحدة السبب وبين غيره، وهو ما إذا كان إحرازها من جهة القرائن الأُخر بوجوب الحمل والتقييد في مثل الأوّل، وتحقّق الإجمال في الثاني.

أمّا ثبوت الإجمال في الأخير: فلأنّ الأمر يدور بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق علىٰ ظاهره من الوجوب والإطلاق والتصرّف في أمر المقيّد إمّا هيئةً بحمله على الاستحباب، وإمّا مادّةً برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في الموضوع، وجعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة في المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، ولا ترجيح لأحد الوجهين على الآخر.

وأمّا تعيّن التقييد في الأوّل: لأنّه لا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النحوين المذكورين، فإنّ السبب لو كان علّةً لوجوب المطلق فلايعقل أن يكون علّةً لوجوب المقيّد أو استحبابه؛ لأنّ استناد المتباثنين إلىٰ علّة واحدة غير معقول[1].

أقول: لايبعد أن يقال بترجيح التقييد في الفرض الثاني على التصرّف في المقيّد بأحد الوجهين عند العقلاء في أكثر الموارد.

نعم قد يبلغ الإطلاق من القوّة إلىٰ حدّ لايمكن رفع اليد عنه بمجرّد ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد في الوجوب، كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه اختار المحقّق النائيني ـ علىٰ ما في التقريرات ـ وجوب الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد مطلقاً من غير فرق بين كون ظهور الأمر في المطلق أقوىٰ في الإطلاق من ظهور الأمر في المقيّد في التقييد أو أضعف.

قال في بيانه ما ملخّصه: أنّ الأمر في المقيّد يكون بمنزلة القرينة علىٰ

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ما هو المراد من الأمر في المطلق، والأصل الجاري في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ناحية ذيها.

أمّا كونه بمنزلة القرينة: فلأنّه وإن لم يتحصّل لنا بعدُ ضابط كلّي في المائز بين القرينة وذيها إلّا أنّ ملحقات الكلام من الصفة والحال والتميز بل المفاعيل تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل.

نعم في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما في أنّ أيّاً منهما قرينة والآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإنّه كما يمكن أن يكون عموم اليقين قرينةً على المراد من النقض الظاهر في تعلّقه بما لَه اقتضاء البقاء كذلك يمكن العكس.

ومن هنا وقع الكلام في حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي.

وأمّا كون الأصل الجاري في القرينة حاكماً على الأصل الجاري في ذيها من غير ملاحظة أقوى الظهورين: فلأنّ الشكّ في المراد من ذي القرينة يكون مسبّباً عن الشكّ فيها، فإنّ الشكّ في المراد من الأسد في قوله: رأيت أسداً يرمي، يكون مسبّباً عن الشكّ في المراد من «يرمي» وظهوره في رمي النبل للانصراف مقدّم على ظهور الأسد في الحيوان المفترس وإن كان بالوضع؛ لأنّه رافع له، فلايبقىٰ للأسد ظهور في معناه الحقيقي حتّىٰ يدلّ بلازمه على المراد من الرّمي.

وإذ قد عرفت ذلك: ظهر لك أنّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق: لأنّ القيد نوعاً يكون من ملحقات الكلام، وقد تقدّم أنّها تكون قرينةً.

هذا إذا كان القيد متّصلاً، وأمّا إذا كان منفصلاً، فتمييز كونه قرينةً أو معارضاً هو أن يفرض متّصلاً في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله، يكون معارضاً، وإلّا قرينة، فلا فرق بين المتّصل والمنفصل سوىٰ أنّ الأوّل يوجب عدم

انعقاد الظهور للمطلق، بخلاف الثاني، فإنّـه ينعقد فيـه الظـهور إلّا أنّـه يـهدم حجّيتـه[1]. انتهىٰ.

أقول: إنّ في كلامـه وجوهاً من النظر:

منها: أنّ جعل الشكّ في المراد من الأسد مسبّباً عن الشكّ في المراد مـن الرمي ممّا لايصحّ، فإنّـه لايكون هنا سبب ومسبّب أصلاً، وكون زوال الشكّ في ناحيـة القرينـة موجباً لزوالـه في ناحيـة ذي القرينـة لايوجب كونـه مسبّباً عنـه؛ فإنّ زوالـه في ناحيتـه أيضاً يوجب زوالـه في ناحيتها، فإنّ مع العلم بكون المراد من الأسد هو الحيوان المفترس لايبقىٰ مجال للشكّ في كون المراد من الرمي هل هو رمي النبل أو التراب، كما هو واضح.

ومنها: أنّ قياس المقيّد المتّصل بالقرينـة المتّصلـة ممّا لايتمّ؛ فإنّ القرائن المتّصلـة في سائر الموارد يصادم ظهور ذويها، فإنّ ظهور الرمي في رمي النـبل يصادم ظهور الأسد بالوضع في معناه الحـقيقي، غـايـة الأمـر تـقديمـه عـليـه للترجيح، وهذا بخلاف المقام، فإنّ مع تقييد الرقبـة بالمؤمنـة لايكـون هـنا إلّا ظهور واحد، ولم ينعقد للإطلاق ظهور؛ لأنّـه ليس ظهوراً لفظيّاً وضعيّاً، بل إنّما هو ظهور عقلي يقتضيـه التجرّد عن القيد، فمع ذكره لايبقىٰ لـه مجال، كما هو واضح، وقد اعترف بذلك في ذيل كلامـه في الفرق بين المقيّد المتّصل والمنفصل.

ومنها: أنّ قياس المقيّد المنفصل بالمتّصل قياس مع الفارق؛ لما عرفت من أنّـه لاينعقد الكلام في الأوّل إلّا ظهور في المـقيّد، بـخلاف الثـاني؛ فـإنّـه قـد انعقد للإطلاق ظهور، وهو يعارض الظهور في ناحيـة المقيّد. والجمع لايـنحصر بحمل المطلق عليـه، بل يمكن حمل الأمر في ناحيـة المقيّد على الاستحباب،

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٧٩.

كما عرفت.

وكيف كان فهل يجب حمل المطلق على المقيّد في مفروض البحث، أو يلزم أن يحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، أو يقال بتعدّد الحكم والتكليف واختلاف متعلّقه بالإطلاق والتقييد أو بالتباين بجعل المقيّد قرينةً على كون المراد بالمطلق هو المقيّد بغير هذا القيد، مثل أن يجعل قوله: أعتق رقبة مؤمنة قرينة على كون المراد من قوله: أعتق رقبة، هو الرقبة الكافرة، أو يقال بتعدّد المطلوب وكون المقيّد واجباً في واجب؟ وجوه واحتمالات قد يقال كما في التقريرات بأنّ مجرّد تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود قرينة علىٰ وحدة التكليف؛ لأنّ قوله: أعتق رقبة مؤمنة يقتضي إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضىٰ كون الحكم إلزاميّاً هو أنّه لابدّ من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة، وعدم الرضى بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود، ومقتضىٰ كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرّقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيّد ليس إلّا[1].

أقول: تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود في ناحية المطلق والمقيّد معاً لايصير دليلاً علىٰ وحدة التكليف إلّا إذا اُحرز ذلك، فإنّه مع إمكان التعدّد ـ كما هو ظاهر الدليلين ـ لابأس بتعلّق التكليف الإلزامي في ناحية المطلق بصرف وجود وتعلّق تكليف إلزامي آخر بصرف وجود المقيّد، فإثبات اتّحاد التكليف بتعلّق الحكم الإلزامي بصرف الوجود دور صريح؛ لما عرفت من أنّ مجرّد كون التكليف إلزاميّاً متعلّقاً بصرف الوجود لايثبت الاتّحاد إلّا مع إحرازه، فلو توقّف ثبوته عليه ـ كما هو المفروض ـ يلزم الدور، كما هو واضح.

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٨١ ـ ٥٨٥.

والتحقيق أن يقال: إنّ الوجه في إثبات الاتّحاد هو استحالة تعلّق تكليفين بالمطلق والمقيّد، سواء كان التكليفان مثلين أو غيرهما؛ لأنّ المطلق لايغاير المقيّد أصلاً، بل المقيّد إنّما هو نفس المطلق، ومن المعلوم استحالة تعلّق إرادتين بشيء واحد، كما يستحيل أن يكون الأمر الواحد متعلّقاً لحُبّين أو بغضين، ومن هنا اخترنا خروج المطلق والمقيّد عن النزاع في مسألة الاجتماع، وبذلك يبطل احتمال التعدّد والاختلاف بالإطلاق والتقييد أو احتمال كون المقيّد واجباً في واجب.

وأمّا حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب والإرشاد إلى أفضليّة بعض الأفراد فهو وإن كان من وجوه الجمع ويرتفع به التنافي، إلّا أنّه خلاف الجمع المرتكز في أذهان العرف، فإنّهم بمجرّد ورود المطلق والمقيّد كذلك يحملون الأوّل على الثاني من دون توجّه إلى إمكان الجمع بنحو آخر.

ومن هنا يظهر أنّ جعل المقيّد قرينة علىٰ كون المراد من المطلق هو ما عدا المقيّد خلاف الجمع العرفي وإن كان حمل الأمر على التأسيس أولى من حمله على التأكيد، إلّا أنّ ذلك فيما لم يكن بناء العرف على خلافه.

هذا إذا كان المتوافقان مثبتين.

الصورة الثالثة: إذا كانا منفيّين، كقوله: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي، لا نقول بتعدّد التكليف؛ فإنّ استحالة تعلّقه بالمطلق والمقيّد لا فرق فيها بين أن يكون التكليفان مثبتين أو منفيّين، كما هو واضح، بل المقصود أنّه لا وجه لحمل الأوّل على الثاني، وجعل متعلّق النهي هو خصوص المقيّد، بل المحرّم أو المكروه هو نفس المطلق، فتدبّر.

هذا كلّه فيما إذا لم يذكر السبب لا في المطلق ولا في المقيّد.

المقام الثاني: إذا ورد مطلق ومقيّد مع ذكر السبب

وأمّا مع ذكره فتارةً يذكر في كلٍّ منهما، وأُخرىٰ يكون مذكوراً في خصوص أحدهما، وعلى التقدير الأوّل فإمّا أن يتّحد السبب وأمّا أن يختلف فالصور ثلاثة:

الصورة الأُولىٰ: ما إذا كان السبب مذكوراً في كليهما مع اتّحاده، كقوله: إن ظاهرت فاعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيّد؛ لوحدة التكليف، وعدم كون الجمع بحمل الأمر في المقيّد على الإرشاد إلى أفضلية بعض الأفراد جمعاً مقبولاً عند العقلاء، كما عرفت.

الصورة الثانية: هذه الصورة مع اختلاف السبب، كقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة.

وقد يقال بأنّه لا إشكال في أنّه لايحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي بينهما.

ولكن لايخفىٰ أنّه بعدما كان المطلق والمقيّد غير متغايرين ـ كما عرفت ـ فيستحيل تعلّق تكليفين بهما ولو كان سببهما متغايرين؛ إذ قد يجتمعان، كما في المثال، فإنّ مع اجتماع الإفطار والظهار يجتمع الوجوبان على الأمر الواحد، وهو مستحيل كما عرفت في مسألة تداخل الأسباب، إلّا أنّ ذلك لايوجب حمل المطلق على المقيّد، بل يتحقّق التنافي بين المتعلّقين بتقييد كلٍّ منهما بقيد، وهذا التصرّف أولىٰ عند العقلاء من الحمل والتقييد، كما لايخفىٰ.

الصورة الثالثة: ما إذا كان السبب مذكوراً في خصوص أحدهما، كما لو قال: أعتق رقبة، بلا ذكر السبب، وقال: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس بأن ذكر السّبب في المطلق دون المقيّد.

وقد يقال ـ كما في التقريرات ـ بأنّه يشكل حمل المطلق على المقيّد في

هذه الصورة؛ للزوم الدور.

قال في بيانه ما ملخّصه: أنّ هنا إطلاقين ومقيّدين: أحدهما في ناحية الواجب، وهو عتق الرقبة وعتق الرقبة المؤمنة، ثانيهما في ناحية الوجوب والتكليف، وهو وجوب العتق غير مقيّد بسبب، ووجوبه مقيّداً بسبب، كالظهار في المثال. وتقييد كلٍّ من الإطلاقين يتوقّف علىٰ تقييد الإطلاق الآخر، وذلك لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف علىٰ وحدة التكليف، وفي المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر يتوقّف علىٰ وحدة المتعلّق؛ إذ مع اختلافه لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح، ووحدة المتعلّق في المقام يتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحدهما على الآخر ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم يتحقّق وحدة المتعلّق[1]. انتهىٰ.

أقول: توقّف تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر علىٰ وحدة متعلّق التكليفين ممّا لا ريب فيه؛ إذ مع اختلاف المتعلّقين لا ربط لإحدى القضيّتين بالأُخرىٰ؛ إذ لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثمّ قال: أطعم ستّين مسكيناً، مثلاً، لا يتوهّم أحد تقييد وجوب الإطعام بصورة تحقّق الظهار، كما هو واضح.

وأمّا توقّف وحدة المتعلّق علىٰ تقييد التكليف المطلق بصورة وجود القيد، فلا نعرف له وجهاً أصلاً، فإنّ اتّحاد المتعلّقين وتغايرهما أمر وجدانيّ واقعي لا يتوقّف علىٰ شيء أصلاً؛ فإنّ تغاير الإطعام مع العتق واتّحاد عتق الرقبة مع عتق الرقبة المؤمنة لا يتوقّف إحرازه على إحراز وحدة التكليف أصلاً؛ وحينئذٍ فمن وحدة المتعلّق المحرزة بالوجدان يستكشف وحدة الحكم، وهي توجب حمل

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٨٠ ـ ٥٨١.

أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أنّ لزوم الدور ـ على تقدير تسليمه ـ لايقدح بالجمع العرفي لو تحقّق هنا.

والتحقيق أن يقال: إنّ العرف والعقلاء لايرون التنافي بين المطلق والمقيّد في مثل المقام، ولايحملون الأوّل على الثاني أصلاً، بل يعملون بمقتضىٰ ظاهر الدليلين من تعدّد التكليف، كما فيما إذا ذكر السبب في كلّ منهما مع اختلافه.

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة في حمل المطلق

لايخفى أنّ جميع ما ذكرنا في المقام يجري فيما إذا كان الدليلان واردين لإفادة الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية والمانعيّة، فإنّ موارد حمل المطلق على المقيّد فيها هي بعينها موارد الحمل في الأحكام التكليفية، كما هو واضح، كما أنّ جميع ما ذكرنا في الأحكام التكليفيّة الوجوبية يجري في التكاليف المستحبّة، ولكنّ بناءهم فيها علىٰ حمل الأمر بالمقيّد علىٰ تأكّد الاستحباب.

ولعلّ السرّ فيه هو: كون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب المراتب، وأمّا احتمال كون ذلك بملاحظة التسامح في أدلّة السنن ـ كما في الكفاية ـ فمدفوع: بأنّ التسامح فيها إنّما هو بعد فرض تماميّة دلالة دليلها، ولو قيل بالحمل على المقيّد لايبقىٰ هنا دلالة في الإطلاق أصلاً، كما لايخفىٰ.

ولنختتم بذلك الكلام في مباحث الألفاظ ومن اللّٰه نستمدّ وبه الاعتصام وكان ختامه في اليوم الرابع عشر من شهر شعبان من شهور سنة ١٣٧٣

المقصد السادس

في أحكام القطع

بسم اللّه الرحمن الرحيم، وبه نستعين
الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير
خلقه محمّد أشرف النبيّين، وعلى آله الطيّبين،
ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

مقدّمة

وبعد، فلايخفى أنّ مباحث القطع لايكون خارجاً عن مسائل علم الأُصول كما قيل[1]؛ لعدم الفرق بينه وبين الأمارات المعتبرة شرعاً، التي يكون البحث عنها داخلاً في علم الأُصول قطعاً.

وماذكره الشيخ قدس سره **في «الرسالة»**: من أنّ إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، وهذا المعنى متحقّق في الظنّ، فيقال: «هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه»، بخلاف القطع؛ لأنّا إذا قطعنا بخمرية شيء يقال: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام»، ولايقال: «هذا معلوم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٦.

الخمريـة، وكلّ معلوم الخمريـة يجب الاجتناب عنـه»؛ لأنّ أحكام الخمر إنّـما تثبت للخمر، لا لما علم أنّـه خمر[١].

فيرد عليـه: المنع في مورد الظنّ أيضاً، فإنّ وجوب الاجتناب مثلاً إنّما هو حكم لنفس الخمر، لا للخمر المظنون، كما هو واضح. فإن كان المراد بالحجّـة ما ذكره فإطلاقها على الأمارات أيضاً ممنوع، وإن كان المراد بها هي ما يحتجّ بـه المولى على العبد، ويصحّ لـه الاحتجاج بـه عليـه فهو متحقّق في كليهما، كـما لايخفى. ومجرّد كون حجّيـة القطع غير مجعولـة ـ بخلاف الظـنّ ـ لايـوجب خروجها عن مسائل علم الأُصول.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّـه ذكر الشيخ‏قدس‌سره في «الرسالـة»: أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فيحصل لـه إمّا الشكّ فيـه أوالقطع أوالظنّ[٢]. وظاهره ـ باعتبار أخذ الشكّ والظنّ في التقسيم ـ أنّ المراد بالحكم الشرعي هـو الحكـم الشرعي الواقعي.

ولذا عدل عن هذا التقسيم في «الكفايـة»؛ نظراً إلى عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلّقاً بالأحكام الواقعيـة، وعمّم متعلّق القطع[٣].

ولكنّـه يرد عليـه: أنّ جعل حكم العقل باتباع الظنّ ـ لو حصل، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومـة ـ في مقابل القطع ممّا لا وجـه لـه؛ لأنّ المراد بالقطع الحاصل إن كان هو القطع التفصيلي فاللازم أن يكون البحث عـن القطع الإجمالي في باب أحكام القطع استطرادياً، وإن كان المراد الأعمّ منـه ومن الإجمالي فلا وجـه لجعل الظنّ المذكور مقابلاً لـه؛ لأنّ حكم العقل باتباع الظنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤.

٢ ـ نفس المصدر ١: ٢.

٣ ـ كفايـة الأُصول: ٢٩٦.

ليس لاعتباره بنفسـه، بل منشأه العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، فوجوب العمل على طبقـه إنّما هو لوجود الحجّـة القطعيـة الإجماليـة، وعدم إمكـان تـحصيل الموافقـة القطعيـة، أو عدم وجوبـه، كما لايخفى.

نعم، يرد على ما ذكره الشيخ من التقسيم التثليثي إشكال التداخـل، فـإنّ الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وإلّا فملحق بالشكّ.

ولكنّـه اعتذر عنـه بعض المحقّقين ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ بأنّ عقد البحث في الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلابدّ أوّلاً من تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ؛ من حيث الاعتبار وعدمـه[1].

ولكنّـه لايخفى أنّ تثليث الأقسام لو كان توطئـة لما كـان وجـه لتـقييد مجرى الاستصحاب بكون الحالـة السابقـة ملحوظـة، فإنّ الظاهر أنّ هذا التقييد إنّما هو لأجل بيان المختار في مجرى الاستصحاب، وسوق العبارة تقتضي كون التثليث أيضاً وقع من باب بيان الحقّ، لا مجرّد التوطئـة، فتدبّر.

نعم، يمكن التثليث بوجـه آخر: وهو أنّ المكـلّف إذا التـفت إلى الحكـم الشرعي الواقعي فإمّا أن يحصل لـه القطع بـه أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون لـه طريق شرعي أو لا، وعلى الثاني يرجع إلى الاُصول العمليـة. وحينئذٍ فـالظـنّ الانسدادي ـ بناءً على الحكومـة ـ من مسـائل القـطع؛ لأنّـه أعـمّ مـن القـطع الإجمالي، كما أنّ بعض مباحث الاشتغال إنّما يدخل فيـه أيضاً، كما لايخفى.

ثمّ إنّ المراد بالمكلّف الذي يحصل لـه أحد الأقسام هو خصوص المجتهد؛ إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد، ولا اعتبار بـظنّ

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤.

المقلّد وشكّه، فلايشمله الخطابات الواردة في أدلّة اعتبار الطرق والأمارات، مثل قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ»[١]؛ ضرورة أنّه لايكاد يحصل للمقلّد الشكّ واليقين في الشبهات الحكمية، وعلى فرض الحصول فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجّية الاستصحاب.

وكيف كان فقد ذكروا في مقام بيان أحكام القطع وأقسامه أُموراً:

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

الأمر الأوّل

وجوب متابعة القطع وحجّيته

لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع، ولزوم الحركة على طبقه عقلاً. ولايخفى أنّ المراد بالقطع الذي يجب العمل على وفقه إن كان هو نفس صفة القطع التي هي من صفات النفس فلا معنى للعمل على طبقه؛ لأنّه لا عمل له، كما هو واضح. وإن كان المراد به هو الشيء المقطوع به فوجوب العمل على وفقه عقلاً وإن كان ممّا لاريب فيه إلّا أنّ هذا الحكم ليس من أحكام القطع، مثلاً لو قطع بوجوب صلاة الجمعة فالعقل وإن كان يحكم بلزوم الإتيان بها؛ نظراً إلى لزوم إطاعة المولى إلّا أنّ لزوم الإتيان بها ليس من أحكام القطع.

وإن شئت قلت: إنّه ليس في البين إلّا حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، وهو من المسائل الكلامية الغير المرتبطة بالمقام.

نعم، ما يصحّ أن يعدّ من أحكام القطع هو كونه منجّزاً للواقع على تقدير الإصابة؛ بحيث لايبقى للمكلّف القاطع عذر أصلاً، كما هو واضح.

وأمّا ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة فلايكون أيضاً من أحكام القطع؛ لأنّ المعذورية إنّما هو بسبب الجهل بالواقع، وعدم الطريق إليه،

لابسبب القطع بالخلاف.

ثمّ إنّهم ذكروا: أنّ الحجّية والكاشفية من لوازم القطع، ولايحتاج إلى جعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، وظاهرهم: أنّ ذلك من لوازم ماهية القطع، كما يظهر من تنظير بعضهم ذلك بالزوجية بالنسبة إلى الأربعة[١].

ولايخفى ما فيه: أمّا صفة الكاشفية والطريقية فلو كانت من لوازم القطع التي لاتنفكّ عنه، كما هو الشأن في لوازم الماهية فاللازم أن لايتحقّق القطع على خلاف الواقع أصلاً، مع أنّا نرى بالوجدان تحقّقه على كثرة، فكيف يمكن أن تعدّ هذه الصفة من الأوصاف التي تلازم طبيعة القطع؟!

نعم، الكاشفية بحسب نظر القاطع ثابتة في جميع الموارد، ولكن هذا التقييد يخرجها عن كونها ذاتية للقطع؛ لأنّ الذاتيات لا فرق فيها؛ من حيث الأنظار أصلاً، كما لايخفى.

وإن شئت قلت: إنّ الكاشفية بحسب نظر القاطع من لوازم وجود القطع، لاماهيته، ولوازم الوجود كلّها مجعولة. نعم، لا معنى لتعلّق الجعل التشريعي به، مع كونه من لوازم الوجود؛ للزوم اللغوية.

وأمّا الحجّية فهي حكم عقلي مترتّب على القطع، بمعنى أنّ العقل والعقلاء لايرون القاطع معذوراً في المخالفة أصلاً، ويصحّ عندهم أن يحتجّ به المولى على العبد، ويعاقب العبد بسبب مخالفة القطع.

ومن هنا لايصحّ للشارع جعل الحجّية له؛ لكونه لغواً، لا لكونه من لوازم الماهية، فتدبّر.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٧، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٦.

ولا يصحّ لـه نفي الحجّيـة عنـه، لا لما ذكره في «الكفايـة» من لزوم اجتماع الضدّين، اعتقاداً مطلقاً وحقيقـة في صورة الإصابـة[١]؛ لما عـرفت فـي مـبحث اجتماع الأمر والنهي من عدم التضادّ بين الأحكام ونظائره من الأُمور الاعتباريـة ـ كيف، ولو كانت الأحكام متضادّة لكان من المستحيل تعلّق أكثر من واحد بشيء واحد، ولو كان من شخصين، مع أنّا نرى بالوجدان كون شيء واحد مأموراً بـه لشخص، ومنهياً عنـه لشخص آخر ـ بل لاستحالـة تعلّق البعث والزجر إلى شيء واحد من شخص واحد بنظر العقل إمّا لعدم قدرة العبد على الامتثال، أو لعـدم إمكان ثبوت مبادئهما في نفس المولى، كما لا يخفى.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٩٧.

الأمر الثاني

مبحث التجرّي

هل البحث عن التجرّي من المباحث الأُصوليّـة أم لا ؟

إنّما الكلام يقع في استحقاق العقوبـة على التجرّي والمثوبـة على الانقياد وعدمـه، وهل البحث في المقام يكون بحثاً في المسألـة الأُصوليـة، أو أنّها من المسائل الفقهيـة أو الكلاميـة ؟

لا إشكال في أنّـه إذا قرّر محلّ النزاع ثبوت الحرمـة للتجرّي، فيقال التجرّي هل هو حرام أو لا ؟ تصير المسألـة فقهيـة محضـة. كما أنّـه إذا قرّر بالوجـه الذي ذكرنا، وهو استحقاق العقوبـة على التجرّي وعدمـه تصير مسألـة عقليـة كلاميـة؛ لأنّ مرجعـه إلى حسن عقوبـة المولى للمتجرّي وقبحها، كما لا يخفى.

وقد يقال: بإمكان إدراجها في المسائل الأُصوليـة التي يكون الضابط فيها هو وقوعها كبرى لقياس استنباط الأحكام الكلّيـة الفقهيـة، أو كونها حجّـة في الفقـه، وذكر لـه وجوه:

منها: ما تسالموا عليـه من أنّ البحث إذا وقـع فـي أنّ ارتكـاب الشـيء

المقطوع حرمتـه هل هو قبيح أو لايندرج المسألـة في المسائل الأُصوليـة التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي؛ وذلك لأنّـه بعد ثبوت القبح يستكشف الحرمـة؛ لقاعدة الملازمـة. ومرجع هذا الوجـه إلى أنّ النزاع إنّما هو فـي قـبح التـجرّي وعدمـه[1].

وفيـه ما لايخفى: ضرورة أنّ قاعدة الملازمـة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما هو في غير المقام ممّا لايكون حكم العقل معلولاً لحكم الشرع، نظير قبح الظلم، وأمّا في مثل المقام ممّا يكون حكم العقل واقعاً في سلسلـة المعلولات للأحكام الشرعيـة فلا تجري قاعدة الملازمـة أصلاً. ألا ترى أنّ العقل يحكم بقبح العصيان ولزوم الإطاعـة، مع أنّـه لو كانت المعصيـة منهياً عنها، والإطاعـة مأموراً بها من قبل الشارع يلزم النواهي والأوامر الغير المتناهيـة؛ ضرورة أنّ لذلك النهي أيضاً عصياناً وإطاعـة، وللنهي الثالث أيضاً كذلك، إلى أن يتسلسل. وقبح التجرّي أيضاً كقبح المعصيـة لايكون مورداً لقاعدة الملازمـة أصلاً.

سلّمنا ذلك، لكنّـه لايوجب صحّـة إدراج المقام في المسائل الأُصـوليـة؛ ضرورة أنّ البحث في ثبوت حكم العقل بالقبح إنّما هو بحث صـغروي؛ إذ بـعد ثبوت القبح نحتاج أيضاً إلى ضمّ الكـبرى ليسـتنتج الحكـم الشـرعي. ووقـوع المسألـة في صغرى قياس الاستنباط يخرجها عن كونها مسألـة أُصـوليـة، وإلّا يلزم دخول كثير من المسائل الخارجـة عنها فيها، كالبحث عن كون شيء مقدّمـة للواجب ونظائره، وهو ممّا لايلتزم بـه أحد، كما لايخفى.

منها: ما في تقريرات المحقّق النائيني قدس سره من أنّـه لو كـان مسـتند القـائل باستحقاق المتجرّي للعقاب هي دعوى أنّ الخـطابات الشـرعيـة تـعمّ صـورتي

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٦.

مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرّي في عموم الخطابات الشرعية حقيقة تصير المسألة من المباحث الأُصولية[1].

وفيه ما لايخفى؛ فإنّ دعوى إطلاق الخطاب لايوجب اندراج المسألة في المسائل الأُصولية، فإنّها بحث صغروي مندرج في الفقهيات؛ لأنّك قد عرفت أنّ المسائل الأُصولية هي الكبريات الواقعة في قياس استنباط الأحكام الفرعية، كالبحث عن حجّية أصالة الإطلاق، لا البحث عن شموله لمورد، وإلّا يلزم دخول جلّ المسائل الفقهية في الأُصول، ضرورة أنّه قلّما يتّفق في مسألة من المسائل الفقهية أن لايقع البحث عن شمول العموم أو الإطلاق بالنسبة إلى بعض الموضوعات، كما لايخفى.

هل يمكن عدّ مسألة التجرّي من المسائل الفقهية؟

ثمّ إنّه قد استشكل في جعل النزاع في حرمة التجرّي؛ بحيث صار من المسائل الفقهية بوجهين:

أحدهما: ما ذكره في «الكفاية» من أنّ الفعل المتجرّى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً، فإنّ القاطع لايقصده إلّا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لابعنوانه الطارئ الآلي، بل لايكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه.

فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً، ولايكاد يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختيارية. وزاد في ذيل كلامه: أنّ المتجرّي قد لايصدر منه فعل بالاختيار، كما في التجرّي

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٧.

بارتكاب ما قطع أنّـه من مصاديق الخمر[١].

ويرد عليـه: وضوح إمكان الالتفات إلى العلم؛ لأنّـه ليس مـن العـناوين التي لايمكن الالتفات إليها، كعنوان التجرّي مثلاً؛ حيث إنّ التوجّـه والالتـفات إليـه يخرج الملتفت عن كونـه متجرّياً، كما هو واضح. وأمّا العلم ونـظائره مـن العناوين ـ كعنوان القصد ـ فيمكن الالتفات إليـه.

وحينئذٍ فلا إشكال في اختصاص الخطاب بـه، فإنّ العالم بالخمر ـ بعدما التفت إلى أنّ معلومـه بما أنّـه معلوم يكون موضوعاً للحرمـة ـ يتوجّـه بالتوجّـه الثانوي إلى علمـه، توجّهاً استقلالياً. ويدلّ على ذلك وقوع العلم في الشـريعـة متعلّقاً للأحكام كثيراً، كقولـه عليه السلام: «**كلّ شيء طاهر، حتّى تعلم أنّـه قذر**»[٢].

وأمّا ما أفاده في ذيل كلامـه ففساده أظهر من أن يخفى؛ ضرورة أنّ شرب المايع في المثال كان اختيارياً لـه بلا إشكال؛ ولذا يترتّب عليـه بـطلان الصـوم ونظائره، كما لايخفى.

ثانيهما: ما في تقريرات المحقّق المتقدّم من أنّ تـوجيـه الخـطاب بـمثل «لاتشرب معلوم الخمريـة» مستلزم لاجتماع المثلين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك واقعاً؛ لأنّ النسبـة بين الخمر الواقعي والخمر المعلوم هي العموم مـن وجـه، وفي مادّة الاجتماع يتأكّد الحكمان، كما في مثل «أكرم العـالم، وأكـرم الهاشمي» إلّا أنّـه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثلين؛ لأنّ العالم لايحتمل المخالفـة، ودائماً يرى مصادفـة علمـه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان.

ولايصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومـحرّكـاً لإرادة العـبد

---

١ ـ كفايـة الاُصول: ٢٩٩ ـ ٣٠٢.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسـائل الشـيعـة ٣: ٤٦٧، كـتاب الطـهارة، أبـواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

بحيال ذاته، فإنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً، ولمعلوم الخمرية أيضاً حكماً فبمجرّد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه، الذي فرض أنّه رتّب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتّب على معلوم الخمرية لايصلح لأن يكون باعثاً، ويلزم لغويته. وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإنّ العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه، المترتّب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعدما كان العالم لايحتمل المخالفة. فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لايصحّ[١]. انتهى.

وفيه ما لايخفى؛ لأنّ تعلّق الحكمين بالخمر الواقعي وبمعلوم الخمرية لايكاد يكون مستلزماً لاجتماع المثلين، بعد وضوح كون النسبة بين المتعلّقين هي العموم من وجه. ومجرّد اجتماعهما في نظر القاطع لايوجب اجتماع المثلين عنده، بعد ثبوت الاختلاف بين المفهومين في نظر القاطع أيضاً؛ لأنّه لايرى إلّا مصادفة قطعه للواقع، وهذا لايستلزم اتحاد المفهومين في عالم المفهومية، الذي هو عالم تعلّق الأحكام، كما حقّقناه في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه.

مضافاً إلى أنّ الحكم لاينحصر بهذا القاطع؛ ضرورة اشتراك الكلّ في الأحكام، فهذا القاطع ـ مع أنّه يرى مصادفة قطعه للواقع، المستلزمة لاجتماع المثلين عنده، بناءً على ما ذكره قدّس سرّه ـ يحتمل الخطأ بالنسبة إلى القاطع الآخر، فلم يجتمع الحكمان بالنسبة إليه في نظر هذا القاطع، كما هو واضح.

وأمّا ما ذكره من عدم صلاحية كلّ من الحكمين لأن يكون داعياً ومحرّكاً فيرد عليه وضوح أنّ المكلّف قد لاينبعث بأمر واحد، وينبعث بأمرين أو أكثر.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٥ ـ ٤٦.

ومجرّد تحقّق الإطاعة بترك فعل واحد والعصيان بإتيانه لايوجب اللغوية بعد وجود مادّة الافتراق بينهما، كما لايخفى.

هذا، ولكن الظاهر عدم كون النزاع في حرمة التجرّي؛ لأنّ تعلّق الحرمة بعنوانه قد عرفت بطلانه، وتعلّقه بمعلوم الخمرية مقيّداً بعدم مصادفة العلم للواقع ـ مضافاً إلى استحالته ـ ممنوع؛ لعدم اختصاص ملاك التحريم به، فلابدّ من أن يكون متعلّقاً بمعلوم الخمرية مطلقاً، ومن غير تقييد. وتعلّقه به مستلزم للتسلسل؛ لأنّ تعلّق الحرمة بمعلوم الخمرية معلوم أيضاً، فيتحقّق نهي آخر متعلّق بمعلوم الحرمة، وتعلّق النهي الثاني به أيضاً معلوم، فيتحقّق نهي آخر، إلى ما لا نهاية له، وهذا ممّا يقطع بخلافه.

فانقدح: أنّ المسألة عقلية كلامية، يكون محلّ النزاع فيها هو حكم العقل باستحقاق المتجرّي للعقاب وعدمه، فلا تغفل.

المناط في استحقاق العقوبة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتجرّي والعاصي كليهما يشتركان في جميع المراحل، من تصوّر الحرام، والتصديق بفائدته، والعزم على ارتكابه، والجرأة على المولى، وإنّما يفترقان في أمرين:

أحدهما: ارتكاب مبغوض المولى، والإتيان بما فيه المفسدة.

ثانيهما: مخالفة المولى، وعدم إطاعة تكليفه عمداً.

فإنّ هذين الأمرين متحقّقان في العاصي دون المتجرّي، ولاشبهة في أنّ استحقاق العقوبة ليس لمجرّد ارتكاب المبغوض وما فيه المفسدة، وإلّا يلزم أن يكون الجاهل المرتكب للحرام مستحقّاً للعقوبة، كما أنّه لاشبهة في أنّ مخالفة المولى عمداً قبيح عند العقل، ويستحقّ العبد بسببها العقوبة، بمعنى أنّ

العقل يحكم بحسن عقاب المولى للعبد الذي خالف أحكامه من أوامره ونواهيه.

إنّما الإشكال في أنّ الجرأة على المولى وهتك حرمته ـ الذي يكون قبيحاً عقلاً بلاريب ـ هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا. ولايتوهّم الملازمة بين القبح العقلي واستحقاق العقوبة؛ ضرورة أنّ أكثر ما يحكم العقل بقبحه لايترتّب عليه إلّا مجرّد اللوم والذّم. ألا ترى أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، مع أنّه لايستحقّ المرجّح بسببه العقوبة أصلاً، كما هو واضح لايخفى.

فمجرّد حكم العقل بقبح شيء لايوجب استحقاق الفاعل للعقوبة، وحينئذٍ فإن قلنا بترتّب العقوبة على مجرّد الجرأة على المولى فاللازم هو الالتزام بثبوت العقوبتين في صورة العصيان، ولا وجه للتداخل، بعد كون كلّ من المخالفة العمدية والجرأة على المولى سبباً مستقلّاً لثبوت العقاب، ولم نعثر على من يقول بذلك، فيستكشف منه أنّ الجرأة على المولى التي يشترك فيها العاصي والمتجرّي لايوجب العقاب أصلاً. نعم، يختصّ العاصي بالمخالفة العمدية التي هي السبب في الاستحقاق.

فانقدح من ذلك: أنّه لايترتّب على مجرّد التجرّي استحقاق للعقوبة أصلاً. نعم، لو قلنا بأنّ الجرأة على المولى لها صورة برزخيّة، وأثر في النفس يظهر في عالم الغيب، ويكون ملازماً للإنسان، كما أنّه يتجسّم الأعمال الصالحة والقبيحة بصورها الملكوتية، وترى كلّ نفس عين عمله، كما قال اللّه تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمٰا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾[1]، وقال

---

١ ـ آل عمران (٣): ٣٠.

تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[١]. فيشترك العاصي والمتجرّي في هذا المعنى، بلا تداخل في العاصي أصلاً. كما لايخفى.

ثمّ لايذهب عليك: أنّ الفعل المتجرّى به الذي يكون مصداقاً لبعض العناوين الغير المحرّمة حقيقةً لايتصف بالقبح أصلاً؛ لعدم كونه مصداقاً للتجرّي على المولى ـ الذي قد عرفت أنّه قبيح عند العقل ـ ضرورة أنّ الجرأة على المولى إنّما تكون من الصفات النفسانية والأحوال العارضة للنفس، ولايكون لها مصداق في الخارج أصلاً، بل هو نظير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات التي محلّها النفس. نعم، يكون الإتيان بالفعل المتجرّى به كاشفاً عن تحقّقه فيها، ومظهراً لثبوته، ولايكون مصداقاً له، كما هو واضح. وحينئذٍ فلا وجه لسراية القبح إليه، بعد كونه مصداقاً حقيقياً لبعض العناوين الغير المحرّمة.

نقد كلام صاحب الكفاية

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ بعد أن اختار قبح التجرّي؛ مستدلاًّ بشهادة الوجدان، وذهب إلى أنّه لايوجب تفاوتاً في الفعل المتجرّى به، بل هو باقٍ على ما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب أو الحرمة ـ لعدم كونه بما هو مقطوع الحرمة اختيارياً ـ أورد على نفسه بقوله: إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

ثمّ أجاب بأنّ العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا

---

١ ـ الزلزال (٩٩): ٧ ـ ٨.

على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

وأورد على ذلك أيضاً بأنّ العزم والقصد إنّما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية.

وأجاب بما حاصله: إنّه ـ مضافاً إلى أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار ـ يمكن أن يقال: إنّ صحّة المؤاخذة والعقوبة إنّما هي من آثار بعده عن سيّده بتجرّيه عليه، فكما أنّ التجرّي يوجب البعد عنه فكذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريرته بحسب نقصانه ذاتاً، ومع انتهاء الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بلِمَ، فإنّ الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

ومن هنا أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه لِمَ اختار الكافر الكفر والعاصي العصيان والمؤمن الإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لِمَ يكون ناطقاً؟ وبالجملة فتفاوت أفراد الإنسان بالأخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلّل.

ثمّ قال: إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

وأجاب بما حاصله: أنّ ذلك لينتفع به من حسنت سريرته، ويكون حجّة على من ساءت سريرته؛ ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيي من حيّ عن بيّنة[1]، انتهى.

وفيه وجوه من الخلل:

الأوّل: أنّه من الواضح أنّ الجواب عن الإيراد الثاني بأنّ بعض مبادئ

---

١ ـ كفاية الأصول: ٢٩٨ ـ ٣٠١.

الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار ممّا لايتمّ؛ لأنّـه ينقل الكلام إلى المبادئ الاختياريـة، ويقال: إنّ اختياريتها هل هي بالاختيار، فيلزم التسلسل، وإلّا فيعود المحذور.

والتحقيق في باب اختياريـة الإرادة أن يقال: إنّـه لا إشكال في أنّ الأفعال الصادرة من الواجب تعالى إنّما تكـون صـادرة بـالإرادة والاخـتيار، ولا مـعنى لاختياريتها إلّا ذلك، لا كون إرادتها أيضاً بـإرادة أُخـرى، وإلّا يـلزم أن لاتكـون إرادتـه تعالى عين ذاتـه، وأن تكون إرادتـه حادثـة، مع أنّـه مستحيل بـداهـة؛ ضرورة أنّ الإرادة من الصفات الكماليـة، والواجب مستجمع لجميعها، وإلّا يلزم النقص فيـه.

مضافاً إلى أنّـه لو كانت الإرادة حادثـة فيـه تعالى لكان حدوثها كاشفاً عن قابليتـه واستعداده لأن يحدث فيـه هذه الصفـة، وقد قرّر في محلّـه أنّ القابليـة والاستعداد إنّما يكون محلّها المادّة والهيولى[1] فيلزم أن يكون مركّباً من الجهـة الفعليـة والمادّة، والتركيب مسـاوق للاحـتياج الذي هـو عـين ذات المـمكن، فالواجب تعالى يكون مريداً للأفعال الصادرة منـه، قادراً عليها، بمعنى أنّـه يصدر منـه بالإرادة، لا أنّـه يصدر إرادتها أيضاً بالإرادة، وإلّا يلزم ما ذكر.

ونظير ذلك يمكن أن يقال في الإنسان، بـمعنى أنّ الأفـعال الاخـتياريـة الصادرة منـه إنّما تصدر منـه مع سبق الإرادة، وهي قائمـة بالنفس، مخلوقـة لها، موجودة بإيجادها، فهي أمر اختياري صادرة عن إرادة واختيار، لابإرادة أُخرى.

مضافاً إلى أنّـه لايعتبر في صحّـة العقوبـة والمؤاخذة على الفعل أزيد من كون الفعل صادراً عن علم وإرادة، كما يـظهر بـملاحظـة سـيرة العـقلاء، فـإنّهم

---

١ ـ الحكمة المتعاليـة ٣: ٤٩ ـ ٥٦، شرح المنظومـة، قسم الحكمـة: ٧٧ ـ ٧٩.

يحكمون باستحقاق عبيدهم للعقوبة بمجرّد ما إذا صدر منه فعل مخالف للمولى اختياراً، ولايستندون في ذلك إلّا إلى مجرّد صدوره منه كذلك ـ أي عن علم وإرادة ـ ولايلتفتون إلى كون مبادئ الإرادة هل هي تكون اختيارية أم لا؟

كيف ولو كان الفعل الاختياري عبارة عمّا يكون مبادئه اختيارية فلا وجه لاختصاص الاختيارية بالإرادة، بل لابدّ من القول بلزوم أن يكون جميع ما له دخل في وجود الفعل اختيارياً ـ كوجود الفاعل وعلمه وشوقه ـ فيلزم أن لايتحقّق فعل اختياري، حتّى من الواجب تعالى، وهو ضروري البطلان.

الثاني: أنّ القرب والبعد بالنسبة إلى اللّٰه تعالى قد يكون المراد منه هو كمال الوجود ونقصه، بمعنى أنّ كلّ ماكان وجوده تامّاً كاملاً يكون قريباً من مبدء الكمال، كالعقول المجرّدة، وكلّ ما كان ناقصاً يكون بعيداً عنه، كالموجودات المادّية؛ حيث إنّ كمالها عين النقص وفعليتها عين القوّة، ومن الواضح أنّ القرب والبعد بهذا المعنى لايكونان مناط الثواب والعقاب.

وقد يكون المراد منهما هما الأمرين اللذين ينتزعان من استكمال العبد بسبب الطاعة وفعل القربات، وانحطاطه وبعده بسبب العصيان، فهما وإن كانا مناطين للثواب والعقاب ـ بمعنى أنّ فعل القربات يوجب استحقاق الجنان، وارتكاب المبعّدات يوجب استحقاق النيران ـ إلّا أنّه ليس استحقاق المثوبة والعقوبة من تبعات نفس القرب والبعد، بل هما ينتزعان من الطاعة والمعصية، والعقل إنّما يحكم باستحقاق العاصي للعقاب والمطيع للثواب، من دون توجّه إلى القرب والبعد.

وبالجملة: القرب والبعد، وكذا استحقاق المثوبة والعقوبة كلّها منتزعات من الطاعة والمعصية في رتبة واحدة، بلا تقدّم لأحدهما على الآخر، كما لايخفى.

الثالث: أنّ ما ذكره من انتهاء الأمر بالأخرة إلى الذاتي، وهو لايعلّل ممّا لايتمّ أصلاً. وذلك يتوقّف على بيان المراد من قولهم: «الذاتي لايعلّل» ليظهر الحال ويرتفع الإشكال.

فنقول: المراد بالذاتي المذكور في هذه الجملة ـ قبالاً للعرضي ـ هو الذاتي المتداول في باب البرهان، وهو ما لايمكن انفكاكه عن الذات، سواء كان من أجزاء الماهية أو خارجاً عنها ملازماً لها.

والوجه في عدم كونها معلّلة وكونها مستغنية عن العلّة هو أنّ مناط الافتقار والاحتياج إليها هو الإمكان المساوق لتساوي الطرفين، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر؛ ضرورة أنّ الواجب والممتنع مستغنيان عن العلّة؛ لكون الوجود للأوّل والعدم للثاني ضرورياً لايمكن الانفكاك عنهما.

وبالجملة: فالمفهوم إذا قيس ولوحظ مع شيء آخر فإمّا أن يكون ذلك الشيء ضروري الثبوت له، أو ضروري العدم له، أو لا ضروري الثبوت ولا ضروري اللاثبوت له، فإذا فرض كونه ضروري الثبوت له ـ كالوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى، وكأجزاء الماهية ولوازمها بالنسبة إليها ـ فلايعقل أن يكون في اتصافه بذلك الشيء مفتقراً إلى العلّة، وكذلك لو فرض كونه ضروري اللاثبوت له ـ كالوجود بالنسبة إلى شريك الباري ـ وأمّا لو فرض كون ثبوته له وعدمه متساويين بلاترجيح لأحدهما على الآخر فهو الذي يحتاج إلى علّة مرجّحة؛ لأنّ ترجّح أحد الطرفين على الآخر بذاته مستحيل بداهة، ولايقول به أحد، حتّى القائلين بجواز الترجيح من دون مرجّح.

فانقدح: أنّ مناط الافتقار هو الإمكان، ومن الواضح أنّ جميع الموجودات عدا واجب الوجود ـ عزّ شأنه ـ لا مناص لهم من الاتصاف بالإمكان، فالوجود فيهم وجود إمكاني معلول، فلايكون ذاتياً لهم؛ للاحتياج إلى العلّة.

نعم، قد عرفت: أنّ ثبوت أجزاء الماهيـة ولوازمها لذاتها ممّا لايحتاج إلى الجعل والعلّـة، إلّا أنّـه قد قرّر في محلّـه[1] أنّ الماهيات أُمور اعتباريـة ينتزعها العقل بعد ملاحظـة الوجودات، وهي محرومـة عن الجعل مـمنوعـة عـنـه، ولا تكون منشأ للآثار، ولا علّيـة ولا معلوليـة بينها أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ السعادة والشقاوة هل هما من سنخ الوجودات أو من قبيل لوازم الماهيات، فعلى الأوّل لايعقل كونهما من الذاتيات؛ لما عرفت من أنّ الوجود في غير الواجب تعالى وجود إمكاني مـحتاج إلى الجـعل. ودعـوى كونهما ذاتيين تنافي ما قامت عليـه البراهين القاطعـة والأدلّـة السـاطعـة مـن وحدة الواجب تعالى. وعلى الثـاني لايكـونان مـنشأ للآثـار. فـاختيار الكـفر والعصيان، وكذا الإرادة التي هي أمر وجودي لايعقل أن يكون مستنداً إلى الذات والذاتيات التي هي أُمور اعتباري ومخترعات عقلي.

فالحقّ أنّهما من الأُمور الاعتباريـة المنتزعـة عن فعل القربات، وارتكاب المبعّدات، ولايكونان من الذاتيات أصلاً، كما هو واضح لايخفى.

---

١ ـ الحكمـة المتعاليـة ١: ٣٨ ـ ٧٥ و٣٩٦ ـ ٤٢٣، شرح المنظومـة، قسم الحكمـة: ١٠ ـ ١٥.

الأمر الثالث

أقسام القطع وأحكامه

القطع قد يكون طريقاً محضاً، بأن لايكون مأخوذاً في موضوع حكم أصلاً، سواء تعلّق بموضوع خارجي أو موضوع ذي حكم، أو حكم شرعي متعلّق بما لايكون القطع مأخوذاً فيه. وقد يكون مأخوذاً في الموضوع تارة بنحو يكون تمام الموضوع، وأُخرى بنحو يكون جزئه، فهاهنا أقسام:

فإنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة القائمة بالنفس ـ قياماً صدورياً أو حلولياً على القولين ـ فيمكن أن يؤخذ في موضوع الحكم من هذه الحيثية، مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن الواقع، كما أنّه يمكن أن يؤخذ فيه مع ملاحظة جهة كشفه، لكن لمّا كان الكشف فيه تامّاً ـ بخلاف الكشف في سائر الأمارات ـ فيمكن أن يؤخذ تارة بما أنّه كاشف تامّ ممتاز عن سائر الأمارات، وأُخرى بما أنّه كاشف، مع قطع النظر عن الاتصاف بالتمامية.

وليعلم: أنّه لاينافي كون العلم بسيطاً غير مركّب؛ ضرورة أنّ تغاير الجهتين إنّما يتحقّق بتحليل عقلي، وإلّا فمن الواضح أنّ العلم لايكون مركّباً من الكشف والتمامية، وكذلك الظنّ، فإنّه لايكون مركّباً منه ومن النقصان. فالنسبة بينهما

هي النسبة بين الوجود القوي والوجود الضعيف، فإنّ العقل وإن كان يعتبر أنّ امتياز الأوّل عن الثاني إنّما هو لجهة التمامية والكمال والشدّة، إلّا أنّه لايوجب كونه مركّباً؛ ضرورة أنّ الوجود بسيط، كما قد قرّر في محلّه[1].

فالأقسام الحاصلة للقطع الموضوعي ستّة؛ لأنّه إمّا أن يعتبر بنحو الصفتية مع قطع النظر عن الكاشفية، وإمّا أن يعتبر بنحو الكاشفية التامّة، وإمّا أن يؤخذ بنحو أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

وعلى التقديرات الثلاثة: فتارة يكون تمام الموضوع، وأُخرى يكون بعض الموضوع.

تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية

ثمّ إنّه استشكل بعض المحقّقين من المعاصرين ـ على ما في تقريرات بحثه ـ في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، فقال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنّه لايمكن من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق؛ حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع[2]، انتهى.

ولايخفى: أنّ عدم إمكان الجمع بين الطريقية والموضوعية إنّما هو فيما

---

١ ـ الحكمة المتعالية ١: ٥٠، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٢.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١.

إذا أراد القاطع الجمع بينهما؛ لأنّ نظره الاستقلالي إلى الواقع المقطوع به، ونظره إلى نفس القطع آليّ، ولايمكن له أن ينظر إليه في هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالي، بل يحتاج إلى لحاظ آخر.

وأمّا غير القاطع فيمكنه أن يلاحظ استقلالاً القطع الذي يكون نظر القاطع إليه آلياً محضاً، فهو ينظر استقلالاً إلى القطع الذي يكون طريقاً لقاطعه، ولايلزم محال أصلاً. وعلى تقدير لزومه فلا اختصاص له بما إذا أُخذ بنحو تمام الموضوع؛ لعدم الفرق بينه وبين ما إذا أُخذ جزءً له.

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لمثل ذلك الحكم

ثمّ إنّه لابأس في أن يؤخذ القطع بحكم موضوعاً تامّاً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «إذا قطعت بحرمة شيء فهو ـ أي مقطوع الحرمة ـ يكون لك حراماً»، وكذا في أن يؤخذ القطع بموضوع ذي حكم موضوعاً تامّاً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «مقطوع الخمرية حرام»، مع كون الخمر أيضاً بنفسه حراماً.

وذلك لثبوت التغاير بين متعلّقي الحكمين بنحو العموم من وجه؛ ضرورة أنّ مقطوع الخمرية قد لايكون خمراً بحسب الواقع، وكذلك الخمر قد لايتعلّق به القطع، حتّى يصير مقطوعاً. وقد عرفت في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الجواز هو مقتضى التحقيق، ومجرّد الاجتماع في الخارج دائماً بنظر القاطع لايوجب اتحاد المفهومين اللذين هما متعلّقا الأحكام، لا مصاديقهما؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. ومن هنا يظهر جواز أخذه موضوعاً لنقيض الحكم المقطوع أو حكم المقطوع به.

نعم، لايجوز ذلك إذا أُخذ القطع بنحو الجزئية للموضوع، كما إذا قيل مثلاً:

«الخمر المقطوع حرام» فإنّه لايجتمع مع ثبوت الحرمة لنفس الخمر؛ لكون التغاير بين المتعلّقين بنحو العموم والخصوص مطلقاً. وقد حقّقنا سابقاً أنّه لايجوز تعلّق حكمين: أحدهما بالمطلق، والآخر بالمقيّد، فراجع.

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لنفس ذلك الحكم

ثمّ إنّه لايمكن أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق العلم به؛ للزوم الدور، كما هو واضح.

وفي تقريرات بحث بعض محقّقي العصر إمكانه بنحو نتيجة التقييد. قال في توضيحه ما ملخّصه: إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلايمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به، كقصد التعبّد، أمّا استحالة تقييد اللحاظي فواضح، وأمّا استحالة الإطلاق فلأنّه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ولكن الإهمال الثبوتي أيضاً لايعقل، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الوجود والعدم فلابدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلابدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفّلاً لبيان ذلك فلابدّ من جعل آخر يستفاد منه أحدهما، وهو المصطلح عليه بمتمّم الجعل. فاستكشاف كلّ منهما يكون من دليل آخر.

وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ الجاهل والعالم[١]، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلّة، سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب «الحدائق» في مقدّمات كتابه[٢]، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع، بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، كما قد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام؛ حيث قام الدليل على اختصاص الحكم بالعالم. وكما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوته كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ، مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية أبان في مسألة دية أصابع المرأة[٣]، وليس هذا نهي عن العمل بالعلم، حتّى يقال: إنّ ذلك لايعقل، بل مرجعه إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع.

وبذلك يمكن أن توجّه مقالة الأخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنّة[٤]، بل شيخنا الأستاذ نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة[٥]، انتهى.

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٤.

٢ ـ الحدائق الناضرة ١: ٧٧.

٣ ـ الكافي ٧: ٢٩٩ / ٦، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، الباب ٤٤، الحديث ١.

٤ ـ الفوائد المدنيّة: ١٢٨.

٥ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ ـ ١٤.

وفيه **أوّلاً**: أنّ بعض الانقسامات اللاحقة ممّا لايمكن تقييد الأدلّة به، ولايمكن فيه نتيجة التقييد مثل المقام، فإنّ أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق به مستحيل بأيّ وجه كان.

وكيف يمكن أن يكون الحكم مختصّاً بالعالم به، مع كونه من الدور الواضح؟ فإنّ العلم بالحكم يتوقّف على ثبوته بالضرورة، فلو فرض اختصاصه بالعالم ـ ولو بنتيجة التقييد ـ يصير الحكم متوقّفاً على العلم به. وبالجملة فلايرتفع إشكال الدور بذلك.

نعم، يمكن تقييد الأدلّة ببعض الانقسامات اللاحقة بدليل آخر، كقصد التقرّب في العبادات، بناءً على عدم إمكان التقييد اللحاظي، ولكنّك عرفت في مبحث التعبّدي والتوصّلي إمكانه، فضلاً عن التقييد بدليل آخر.

وأمّا باب الجهر والإخفات، والقصر والإتمام فلايكون من باب الاختصاص، فإنّه يمكن أن يكون عدم وجوب القضاء والإعادة من باب التخفيف والتقبّل، لا من باب صحّة العمل ومطابقة المأتيّ به مع المأمور به، كما نفينا البعد عنه في مثل حديث لا تعاد، بناءً على عدم اختصاصه بالسهو[1].

و**ثانياً**: أنّ التقييد اللحاظي ـ الذي حكم بأنّه إذا امتنع امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ـ هل هو مقابل للإطلاق اللحاظي، أو أنّه يقابل نفس الإطلاق، من دون اتصافه بذلك.

فعلى الأوّل يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ معنى الإطلاق، كما حقّقناه في موضعه هو عبارة عن مجرّد عدم لحاظ التقييد، ولايحتاج إلى اللحاظ أصلاً[2]ـ

---

١ ـ الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٢٩، الحديث ٥.

٢ ـ مناهج الوصول ٢: ٣١٥.

أنّ اللحاظين أمران وجوديان. والتقابل بينهما حينئذٍ يكون من قبيل تقابل الضدّين، لا العدم والملكة.

وعلى الثاني يرد عليه منع الملازمة بين امتناع التقييد وامتناع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما حينئذٍ وإن كان من قبيل تقابل العدم والملكة إلّا أنّ ذلك لايقتضي ثبوت الملازمة.

وتوضيحه: أنّ المتعلّق قد لايمكن تقييده؛ لقصور فيه؛ بحيث لايكون له شأنية التقييد أصلاً، وقد لايمكن ذلك، لا لقصوره وعدم الشأنية، بل لمنع خارجي، كلزوم الدور ونحوه. ففي الأوّل لايمكن الإطلاق؛ لأنّ ذلك مقتضى تقابل العدم والملكة في جميع الموارد، فإنّه لايقال للجدار أعمى، ولايقال زيد مطلق بالإطلاق الأفرادي، وهذا بخلاف الثاني، كما في المقام، فإنّ امتناع التقييد ليس لعدم القابلية له، بل لمنع خارجي؛ وهو استلزامه للدور، وفي مثله يمكن الإطلاق. وحينئذٍ فلابأس بأن يقال: إنّ دليل اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو إطلاقات الكتاب والسنّة، ولا احتياج إلى التماس دليل آخر؛ ولذا تراهم يتمسّكون بها في كثير من الموارد، كما لايخفى.

وثالثاً: أنّ ما ذكره في القياس ممّا لايتمّ، فإنّ من راجع الأدلّة الناهية عن العمل بالقياس يعرف أنّ المنع عنه إنّما هو لأجل قصور العقول البشرية، وبعدها عن الوصول إلى أحكام اللّٰه تعالى من قبل نفسه، وعدم حصول العلم منه غالباً. لا لأجل الفرق بين العلم الحاصل منه والقطع الحاصل من غيره، فراجع الأخبار الواردة في هذا الباب، المذكورة في كتاب القضاء من «الوسائل»[1].

ثمّ إنّه حكى عن صاحب «المقالات» أنّه ذهب إلى إمكان أخذ القطع

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦.

بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم بنحو نتيجة التقييد بوجه آخر[١]، غير الذي عرفت، فراجع كلامه، وتأمّل في جوابه.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه تارة يؤخذ القطع بالحكم تمام الموضوع لذلك الحكم، بمعنى أنّ الموضوع له إنّما هو القطع، سواء أخطأ أو أصاب، فلا مدخلية لوجود الحكم واقعاً في تحقّق موضوعه، وأُخرى يؤخذ بعض الموضوع؛ بحيث كان الموضوع هو القطع الذي أصاب.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع هو الواقع المقطوع به، ففي الأوّل يمكن ذلك بلا استلزام للدور أصلاً؛ ضرورة أنّ الحكم، وإن كان يتوقّف حينئذٍ على موضوعه الذي هو القطع بالحكم، إلّا أنّ الموضوع لايتوقّف على ثبوته أصلاً؛ ضرورة أنّ الموضوع إنّما هو نفس القطع، وهو قد يحصل مع عدم تحقّق المقطوع في الواقع؛ إذ ليس كلّ قطع مصيباً، كما هو واضح.

وهذا بخلاف ما إذا أُخذ بعض الموضوع، فإنّ تحقّق القطع حينئذٍ وإن كان لايتوقّف على ثبوت الحكم في الواقع، إلّا أنّ المفروض هو عدم كونه تمام الموضوع، بل قيد الإصابة معتبر فيه، وهو لايتحقّق بدون ثبوت الحكم في الواقع، فصار تحقّق الموضوع متوقّفاً على ثبوت الحكم في الواقع، وهو دور صريح.

حول قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يقع البحث في قيام الطرق والأمارات والأُصول بنفس أدلّتها مقام القطع بأقسامه، وفيه مقامان:

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ١٥.

الأوّل: في إمكان قيامها مقامه ثبوتاً.

الثاني: في وقوعه إثباتاً.

قيام الأمارات والأُصول مقام القطع ثبوتاً

أمّا المقام الأوّل: فالظاهر الإمكان وعدم لزوم محذور، عدا ما أفاده المحقّق الخراساني، وهو يرجع إلى إشكالين:

أحدهما: أنّ الدليل الواحد لايكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين؛ حيث لابدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلالي؛ ضرورة أنّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع في الطريقية في الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولايكاد يمكن الجمع بينهما[١]، هذا.

والجواب عنه هو ما ذكرناه جواباً عن الإشكال في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، كما عرفت سابقاً، فراجع[٢].

ثانيهما: ما ذكره؛ ردّاً على مقالته في «الحاشية»؛ حيث التزم فيها

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٤.

٢ ـ ويؤيّده، بل يدلّ عليه حكم العقل بحجّية القطع الطريقي، فإنّ القطع المأخوذ موضوعاً للحكم بالحجّية وإن كان هو القطع الطريقي بنحو يكون تمام الموضوع لهذا الحكم؛ ضرورة أنّه لا فرق في الحجّية بين ما إذا أصاب القطع أو أخطأ، إلّا أنّه لاينافي ذلك مع كون المراد هو القطع الطريقي الذي لايكون ملحوظاً عند القاطع إلّا بنحو الآلية. ففي هذا الحكم اجتمع بين كونه تمام الموضوع، وكونه هو القطع الطريقي، ومن المعلوم أنّه لا فرق بين هذا الحكم الذي يكون الحاكم به العقل وبين سائر الأحكام التي يكون الحاكم بها الشرع من هذه الحيثية أصلاً، كما لايخفى. [المقرّر حفظه اللّه].

لتصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع بأنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تعبّداً منزلة القطع بالواقع حقيقةً[١].

وملخّص ما أفاده في وجه الردّ: أنّه لايكاد يصحّ تنزيل جزء من الموضوع أو قيده بلحاظ أثره إلّا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه. فلايكاد يكون دليل الأمارة دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن دليل على تنزيل جزئه الآخر، ففي مثل المقام لايكون دليل الأمارة دليلاً عليه؛ للزوم الدور، فإنّ دلالته على تنزيل المؤدّى تتوقّف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلّا بعد دلالته على تنزيل المؤدّى، كما لايخفى[٢].

وفيه: أنّه يكفي في صحّة التنزيل الأثر التعليقي، وهو هنا متحقّق، فإنّ المؤدّى لو انضمّت إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعلي. فانقدح: أنّ الإمكان وعدم لزوم أمر مستحيل من ذلك ممّا لا مجال للمناقشة فيه أصلاً.

قيام الأمارات والاُصول مقام القطع إثباتاً

المقام الثاني: فيما يدلّ عليه أدلّة الأمارات والاُصول، فنقول:

أمّا الأمارات: فقد ذكر في التقريرات كلاماً طويلاً، واُسّس بنياناً رفيعاً

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣١.

٢ ـ كفاية الاُصول: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

لقيامها بأدلّة اعتبارها مقام القطع[١]. ولكنّه خال عن الدليل؛ لعدم دلالة أدلّة حجّية الأمارات على ما ذكره أصلاً.

والتحقيق أن يقال: إنّ العمدة في أدلّة حجّية الأمارات هي بناء العقلاء بما هم عقلاء على العمل على طبقها، وليس للشارع في اعتبارها تأسيس أصلاً، كما يظهر بمراجعة الأخبار الواردة في حجّية خبر الواحد الذي هو من عمدة الأمارات، فإنّه لايظهر من شيء منها ما يدلّ على حجّية خبر الواحد، أو وجوب تصديق العادل، أو نحوهما ممّا يشعر بكون الشارع جعل خبر الواحد طريقاً إلى الأحكام، بل التأمّل فيها يقضي بكون ذلك أمراً مسلّماً عند الناس؛ بحيث لايحتاج إلى السؤال؛ لأنّ بنائهم في الأمور الدنيوية كلّها أيضاً على العمل بذلك.

وبالجملة: كون الدليل على ذلك هو مجرّد بناء العقلاء، وعمل الشارع به إنّما هو لكونه منهم ممّا لا مجال للإشكال فيه. وحينئذٍ فنقول: لا إشكال في أنّ الوجه في ذلك ليس لكون الظنّ عندهم بمنزلة القطع، ويقوم مقامه، فإنّ لهم طرقاً معتبرة يعملون بها في اُمورهم، من غير تنزيل شيء منها مقام الآخر.

ومنه يظهر: أنّ الأثر المترتّب على القطع الطريقي ـ وهو الحجّية والمنجّزية للواقع على تقدير الثبوت ـ يترتّب على تلك الطرق العقلائية، لكن لا من باب كونها قائمة مقام القطع، ومنزّلة بمنزلته. وتقدّم القطع على سائر الطرق العقلائية لايؤيّد دعوى التنزيل، فإنّ الوجه فيه إنّما هو أنّ العمل على طبقها إنّما هو مع فقد العلم، وذلك لايوجب انحصار الطريق في القطع؛ بحيث تكون سائر الطرق قائمة مقامه، ويكون العمل بها بعناية التنزيل.

وأمّا القطع الموضوعي: فما كان منه مأخوذاً في الموضوع على نعت

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥.

الصفتيـة فلا إشكال في عدم قيام الظنّ مقامـه، ولا في عدم ترتّب آثاره عليـه، كما أنّـه لا إشكال في ذلك فيما لو كان القطع مأخوذاً على وجـه الطريقيـة التامّـة.

وأمّا لو كان مأخوذاً في الموضوع بما أنّـه أحد الكواشف فلاريب في ترتّب حكمـه على الظنّ أيضاً، لكن لا من باب كونـه قائماً مقامـه، بل من باب كونـه أيضاً مأخوذاً في الموضوع، فإنّ المفروض أنّ القطع قد اُخذ فيـه بما أنّـه مـن الكواشف، فمرجعـه إلى كون الدخيل في الموضوع هو الكاشف بما هو كاشف، والظنّ أيضاً كالقطع يكون من مصاديقـه، كما هو واضح، هذا حال الأمارات.

وأمّا الاُصول، فمنها: الاستصحاب، ولايخفى أنّ مفاد الأخبار الواردة في بابـه ليس إلّا مجرّد البناء العملي على بقاء المتيقّن سابقاً في زمان الشكّ، وترتيب آثار البقاء في حالـه، فهو أصل تعبّدي مرجعـه إلى مجرّد بقاء المـتيقّن تـعبّداً، والحكم بثبوتـه شرعاً، وهذا المعنى لا ارتباط لـه بباب التنزيل وإقـامتـه مـقام القطع أصلاً، كما هو واضح.

نعم، لو كان مفاد أخبار الاستصحاب هي إطالـة عمر اليقين ووجوب عدم نقضـه؛ بحيث يكون مرجعها إلى كون الشاكّ فعلاً متيقّناً شرعاً وتعبّداً لكان الظاهر هو قيام الاستصحاب مقام القطع بجميع أقسامـه. لكن الأمـر ليس كـذلك، كـما سنحقّقـه إن شاء اللّـه تعالى في موضعـه[1].

---

١ ـ ومنها: أصالـة البراءة الشرعيـة التي هي مقتضى مثل حديث الرفـع، ومـن الواضـح أنّ مفادها رفع التكليف من جهـة عدم تعلّق العلم بـه، وكونـه مجهولاً، ولا دلالـة لها عـلى التنزيل منزلـة اليقين بوجـه.

ومنها: الاُصول العمليـة العقليـة، كأصالـة البراءة، وأصالـة التـخيير، ومـن المـعلوم أنّ مقتضاها مجرّد الحكم بقبح العقاب مع فـرض الجـهل بـالحكـم، وعـدم ثـبوت البـيان

←

ومنها: **قاعدتا التجاوز والفراغ**، ولايخفى أنّ التأمّل في الأخبار الواردة فيهما يعطي أنّ مفادها ليس إلّا مجرّد البناء عملاً على تحقّق المشكوك، والحكم بثبوته في محلّه.

فانظر إلى ما ورد في رواية حمّاد، بعد سؤاله عنه عليه السلام أشكّ، وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا من قوله عليه السلام: «**قد ركعت**»[1]. فهذا المضمون ونظائره ظاهر في مجرّد فرض تحقّق الشيء المشكوك، والبناء عليه عملاً، ولا نظر في أدلّتهما إلى جعل المكلّف مقام القاطع، والحكم بكونه مثله؛ بحيث لو ورد دليل كان القطع مأخوذاً في موضوعه، كقوله مثلاً: إذا قطعت بالركوع فعليك كذا وكذا يكون مفاده شاملاً للمكلّف الشاكّ في الركوع المتجاوز عن محلّه، أو الفارغ عن العمل؛ نظراً إلى تلك الأدلّة.

وبالجملة: فالظاهر عدم الإشكال في أنّه ليس شيء من أدلّة الأُصول ناظراً إلى التنزيل، وبصدد جعل المكلّف قاطعاً تعبّداً. نعم، لو فرض كون مفادها ذلك فالظاهر أنّه لا فرق بين القطع الطريقي والموضوعي، ولا فرقَ في الثاني أيضاً بين ما كان مأخوذاً على وجه الصفتية وما كان مأخوذاً على نعت الطريقية، كما هو واضح.

← بالإضافة إليه، ولا معنى لاقتضائها التنزيل، كما إنّ مقتضى أصالة التخيير ثبوته لأجل الجهل، وعدم ثبوت الترجيح بوجه، وهو لايرتبط بالتنزيل أصلاً، كما لايخفى. [المقرّر حفظه اللّه] .

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٤، وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

الأمر الرابع

حكم الظنّ في المقام

قد عرفت حكم القطع المأخوذ في موضوع نفس الحكم المقطوع بـه أو مثله أو ضدّه، فاعلم: أنّ حكم الظنّ أيضاً مثله، فيجوز أن يكون مأخوذاً موضوعاً تامّاً لنفس الحكم المظنون أو لضدّه أو مثله؛ لعدم لزوم الدور أصلاً، وعدم لزوم اجتماع المثلين أو الضدّين.

نعم، لو كان مأخوذاً في الموضوع ناقصاً؛ بحيث كان الموضوع مركّباً منه ومن الشيء المظنون. وبعبارة اُخرى: كان قيد الإصابة معتبراً فيه فلايجوز أصلاً؛ للزوم الدور فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، ولزوم اجتماع المثلين أو الضدّين فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضدّه.

ثمّ لايخفى أنّ التعبير بكلمة التضادّ إنّما هو لأجل متابعتهم، وإلّا فقد عرفت في بعض المباحث المتقدّمة أنّ ما اشتهر بينهم من كون النسبة بين الأحكام هي التضادّ ممّا لا وجه له، ولعلّه يجيء فيما بعد، ولكن ذلك لايضرّ بعدم الجواز في مورد اجتماع الحكمين؛ لأنّ اجتماعهما مستحيل، ولو لم نقل بثبوت التضادّ، كما لايخفىٰ.

الأمر الخامس

الموافقـة الالتزاميـة

هل القطع بالحكم يقتضي وجوب الموافقـة الالتزاميـة، كما يقتضي وجوب الموافقـة العمليـة أم لا؟

والتحقيق أن يقال: إنّ الموافقـة الالتـزاميـة الراجـعـة إلى عـقد القـلب والالتزام بشيء، والانقياد والتسليم لـه إنّما هي من الأحوال القلبيـة والصـفات النفسانيـة ـ كالخضوع والخشوع والرجاء والخـوف ونـظائرها ـ وتـحقّق تـلك الأوصاف وتحصّلها في النفس إنّما يكون قهرياً؛ تبعاً لتحقّق مبادئها، ويستحيل أن توجد بدون حصول المبادئ؛ لأنّها ليست من الأفـعال الاخـتياريـة الحـاصلـة بالإرادة والاختيار؛ لأنّها تابعـة لمبادئها، فإذا حصلت تتبعها تلك الحالات قهراً، وإذا لم يحصل لا تتحقّق أصلاً.

مثلاً العلم بوجود المبدء وعظمتـه وجلالتـه يوجب الخضوع والخشوع لـه تعالى، ولايمكن أن يتخلّف عنـه، كما أنّ مع عـدم تـحقّقـه يـمتنع أن يـتحقّقا؛ لوضوح استحالـة عقد القلب على ضدّ أمر محسوس، كالالتزام القلبي بعدم كون النار حارّة، والشمس مشرقـة، وكما لايمكن ذلك لايـمكن الالتـزام بـضدّ أمـر

تشريعي.

والمراد من الكفر الجحودي في قولـه تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِـهَا وَاسْـتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[١] ليس الالتزام على خلاف اليقين الحاصل للنفس، بل هو مجرّد الإنكار اللساني. ومن هنا يظهر أنّ ما اشتهر بينهم من حرمة التشريع ممّا لا محصّل لـه إن كان المراد من التشريع هو البناء القلبي على كون حكم من الشرع مع العلم بأنّه ليس منه. وبالجملة: أنّ الموافقة الالتزامية ليست من الأُمور الاختيارية، حتّى يبحث في وجوبها وعدمه.

وحكي عن بعض الأعاظم: أنّه قال بثبوت التجزّم في القضايا الكاذبة، وأنّه هو المناط في صيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، وأنّ العقد القلبي على طبقها يكون اختيارياً[٢].

ووجّهه بعض المحقّقين من المعاصرين بأنّ مراده: أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه، كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم، حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة يحكي جزماً عن تحقّق النسبة في الخارج[٣].

ويرد عليه: أنّ العلم والجزم ليسا من الأُمور الاختيارية، فإنّهما من الأُمور التكوينية التي لا تتحصّل إلّا بعد تحقّق أسبابها؛ لوضوح استحالة الجزم مثلاً بأنّ الواحد ليس نصف الاثنين، كما لايخفى. وأمّا القضايا الكاذبة فإنّما هي بصورة الجزم. والمناط في صحّة السكوت هو الإخبار الجزمي، لا الجزم

---

١ ـ النمل (٢٧): ١٤.

٢ ـ أُنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٠.

٣ ـ نفس المصدر.

القلبي؛ ولذا لو أظهر المتكلّم ماهو المقطوع بـه بصورة الترديد لا تصير القضيّـة ممّا يصحّ السكوت عليها. وبالجملـة: فلاريب في عدم كون الموافقـة الالتزاميـة ونظائرها من الأُمور القلبيـة تابعاً في تحقّقـه للإرادة والاختيار أصلاً.

ثمّ إنّـه بناءً على ما ذكرنا من كون الموافقـة الالتزاميـة ليست من الأُمور الاختياريـة، بل إنّما تتحقّق قهراً عند حصول مبادئها تكون الموافقـة الالتزاميـة على طبق العلم بالأحكام، فإن كان العلم متعلّقاً بحكم تفصيلاً يكون الالتزام بـه أيضاً كذلك، وإن كان العلم إجمالياً يكون الالتزام أيضاً كذلك، كما أنّ الالتزام قد يكون بالحكم الظاهري، إذا كان العلم أيضاً متعلّقاً بـه، وقد يكون بالحكم الواقعي، إذا كان متعلّقاً للعلم. وكما أنّ جعل الحكم الواقعي والظاهري في مورد واحد، وتعلّق العلم بهما ممّا لا مانع منـه، كذلك الالتزام بهما في ذلك المورد ممّا لا مانع منـه أصلاً.

ومن هنا **يظهر**: أنّـه لا مانع من قبل لزوم الالتزام في جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ جريانها لايدفع الالتزام بالحكم الواقعي؛ لأنّـه تابع للعلم بـه، وجريانها لاينافيـه أصلاً. وبالجملـة: فمسألـة جريان الأُصول في أطراف الشبهـة المحصورة لا ارتباط لها بمسألـة الموافقـة الالتزاميـة، كما لايخفى.

الأمر السادس

أحكام العلم الإجمالي

قد عرفت: أنّ العلم التفصيلي يكون علّـة تامّـة لتنجّز التكليف، فهل القطع الإجمالي أيضاً كذلك، أم لا؟ ولايخفى أنّ الكلام فيما يتعلّق بالعلم الإجمالي يقع في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ثبوت التكليف بـه، وثـانيهما فـيما يـتعلّق بمرحلـة سقوط التكليف بـه.

المقام الأوّل: في تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي

فقد يقال بأنّ العلم الإجمالي لايؤثّر في تـنجّز التكـليف أصـلاً، ويكـون حالـه حال الشبهـة البدويـة؛ لأنّ موضوع حكم العقل في باب المعصيـة هو ما إذا علم المكلّف حين إتيانـه أنّـه معصيـة فارتكبـه، ومن المعلوم أنّ المـرتكب لأطراف العلم الإجمالي لايكون كذلك؛ لأنّـه لايعلم بالمعصيـة إلّا بعد إتيان جميع الأطراف في الشبهـة المحصورة التحريميـة[1].

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٥.

هذا، ولكن يردّ هذا الكلام العقل السليم، فإنّه لا فرق في نظره بين قتل ابن المولى مثلاً مع كونه معلوماً تفصيلاً، وبين قتله في ضمن عدّة في قبحه عند العقل. وبالجملة: لا إشكال في حرمة المخالفة القطعية وقبحها عند العقل مطلقاً، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جميع الأطراف مخالفة قطعية لتكليف المولى.

هذا، وذكر في «الكفاية» ما حاصله: أنّ التكليف؛ حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه فجاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً. ومحذور المناقضة بينه وبين المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت بينهما أصلاً. فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في المقام، نعم، العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء، لا في العلّية التامّة، فيوجب تنجز التكليف ما لم يمنع عنه مانع عقلاً أو شرعاً[1]، انتهى ملخّصاً.

وأنت خبير بأنّ مورد البحث في المقام إنّما هو فيما إذا كان المعلوم الإجمالي تكليفاً فعلياً؛ ضرورة أنّ التكليف الإنشائي لايصير متنجّزاً، ولو تعلّق به العلم التفصيلي، فضلاً عن العلم الإجمالي. فالكلام إنّما هو في التكليف الذي لو كان متعلّقاً للعلم التفصيلي لما كان إشكال في تنجّزه، ووجوب موافقته، وحرمة مخالفته. غاية الأمر: أنّه صار معلوماً بالإجمال.

وحينئذٍ **فمن الواضح**: أنّه لايعقل مع ثبوت التكليف الفعلي الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن جميعها، بل لايعقل ذلك مع احتماله؛ لاستحالة اجتماع القطع بالإذن في الارتكاب، واحتمال التحريم الفعلي؛ لأنّ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣١٣ ـ ٣١٤.

مرجعه إلى إمكان احتمال الجمع بين المتناقضين.

وتوهّم: أنّه لا مانع من اجتماع التكليف الفعلي مع الإذن في الارتكاب ـ بعد كون متعلّقهما مختلفين ـ لأنّ متعلّق التحريم الفعلي المعلوم إنّما هو الخمر الواقعي، ومتعلّق الإذن هو الخمر المشكوك؛ أي مشكوك الخمرية، ومن المعلوم أنّ بين العنوانين عموماً من وجه. وقد حقّق في مبحث اجتماع الأمر والنهي القول بالجواز في تلك الصورة.

مدفوع: بأنّ محلّ النزاع في تلك المسألة هو ما إذا كان تكليف متوجّهاً إلى طبيعة، وتكليف آخر متوجّهاً إلى طبيعة اُخرى بينهما إمكان التصادق في الخارج، من دون أن يكون في أحدهما نظر إلى ثبوت الآخر، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الترخيص في ارتكاب مشكوك الخمرية إنّما هو بملاحظة ثبوت الحرمة للخمر الواقعي؛ ضرورة أنّه لو لم يكن الخمر الواقعي متعلّقاً للتحريم لما كان وجه في ترخيص مشكوك الخمرية، وقد عرفت أنّ مع ثبوت فعلية الحرمة لايبقى مجال للترخيص أصلاً، ولايجدي فيذلك اختلاف العنوانينعلىهذا النحو.

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي

ولايخفى أنّ محلّ الكلام في هذا المقام إنّما هو في أنّ مجرّد الترديد في ناحية الامتثال، وعدم العلم تفصيلاً بكون المأمور به الواقعي هل هي صلاة الظهر أو الجمعة ـ مثلاً ـ هل يوجب تحقّق الامتثال عند العقل أم لا. وأمّا لو فرض أنّ الامتثال الإجمالي يستلزم عدم تحقّق المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه؛ لكونه مقيّداً بما لاينطبق إلّا مع الامتثال التفصيلي فهو خارج عن مفروض البحث؛ لأنّ مورده ـ كما عرفت ـ هو صورة تحقّق المأمور به تامّاً؛ من حيث القيود. غاية الأمر أنّه لايعلم به تفصيلاً.

ومن هنا يظهر: أنّ الإشكال في الاكتفاء به من جهة الإخلال بالوجه أو بالتمييز ممّا لايرتبط بالمقام؛ لأنّ مرجعه إلى الامتثال الإجمالي يستلزم عدم تحقّق المأمور به بتمام قيوده؛ لإخلاله بالوجه أو التمييز المعتبر فيه، فيتوقّف تحقّقه بأجمعه على الامتثال التفصيلي، وقد عرفت أنّ ذلك خارج عن موضوع البحث.

نعم، في الاكتفاء به في مقام الامتثال إشكالان واردان على مورد البحث:

أحدهما: كون الامتثال الإجمالي لعباً وعبثاً بأمر المولى[1]. ولكنّه مردود، مضافاً إلى أنّه ربّما يكون ذلك لداع عقلائي، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي أشقّ عليه من الاحتياط. إنّما يضرّ ذلك إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته، بعد حصول الداعي إليها؛ ضرورة أنّ خصوصيات الإطاعة وكيفياتها إنّما هي بيد المكلّف، ولايعتبر فيها الداعي الإلهي، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّ رتبة الامتثال العلمي الإجمالي متأخّرة عن رتبة الامتثال العلمي التفصيلي؛ لأنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى؛ بحيث يكون الداعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به، وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى غير متحقّق في الامتثال الإجمالي؛ لأنّ الداعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي الترديد ليس إلّا احتمال تعلّق الأمر به. نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلي. هذا ملخّص ما أفاده بعض الأعاظم على ما في تقريرات بحثه[2].

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٠٨.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ ـ ٧٣.

ويرد **عليه أوّلاً**: أنّ الانبعاث في موارد العلم التفصيلي أيضاً لايكون عن البعث، لا عن وجوده الواقعي، وهو واضح، ولا عن العلم بـه، بل الانبعاث إنّما يتحقّق بعد العلم بالبعث، وبما يترتّب على مخالفتـه من العقوبـة، وعلى موافقتـه من المثوبـة، مضافاً إلى أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعـة هو العقل، ومن الواضح أنّ المكلّف المنبعث عن مجرّد احتمال البعث أقوى عنده في صدق عنوان المطيع ممّن لاينبعث إلّا بعد العلم بثبوت البعث.

وثانياً نقول: إنّ الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي إنّما هـو عـن العـلم بالبعث؛ ضرورة أنّـه لو لم يكن العلم بـه ـ ولو إجمالاً ـ متحقّقاً لم يتحقّق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لاينبعثون في موارد احتمال البعث أصلاً، كما لايخفى.

فظهر من ذلك أنّ الامتثال الإجمالي والتفصيلي كليهما في رتبـة واحدة.

ثمّ إنّهم تعرّضوا هنا لبعض المباحث الأُخر ممّا يـرتبط بـباب الاشـتغال، ونحن نحيلها إلى ذلك الباب، ونتكلّم فيـه فيما بعد إن شاء اللّـه تعالى.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع.

المقصد السابع

في أحكام الظنّ

والكلام فيـه يقع في ضمن مقامات:

المقام الأوّل

في إمكان التعبّد بالظنّ

ولايخفى أنّ عقد هذا المقام في كلام القوم إنّما هو للرّد على ابن قبـة القائل بالاستحالـة، مع أنّ دليلـه الأوّل الذي استدلّ بـه يدلّ على أنّ مـراده هـو نـفي الوقوع؛ لتمسّكـه بالإجماع[1]، فراجع.

المراد من «الإمكان» المزبور

وهل المراد بالإمكان هو الإمكان الذاتي في مقابل الامـتناع الذاتـي، أو الإمكان الوقوعي الذي يقابل الامتناع الوقوعي، وهو الذي لايلزم مـن وجـوده محال؟ الظاهر هو إمكان تقرير الكلام في كليهما. كما أنّـه يمكن أن يدعي القائل بالاستحالـة كلّاً منهما؛ لأنّـه يجوز أن يدعي أنّ معنى التعبّد على طبق الأمارة هو جعل حكم مماثل لها، سواء كانت مطابقـة أو مخالفـة. وحـينئذٍ يـلزم اجـتماع الضدّين أو المثلين. وهما من الممتنعات الذاتيـة بلا إشكال. ويمكن أن يـدعي

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٤٠.

بنحو يوجب وقوعه تحقّق المحال، كما سيجيء.

وكيف كان: فاللازم هو البحث في كل منهما، ولايخفى أنّ إثبات الإمكان بأحد معنييه ممّا يحتاج إلى إقامة برهان، ومن المعلوم أنّه لابرهان له. ولكن الذي يسهّل الخطب: أنّه لا احتياج إلى إثبات الإمكان: ضرورة أنّ ما هو المحتاج إليه إنّما هو ردّ أدلّة الامتناع؛ لأنّه إذا لم يدلّ دليل على الامتناع فمع فرض قيام دليل شرعي على التعبّد بالأمارات نعمل على طبقه، ولايجوز لنا رفع اليد عن ظاهره، وهذا بخلاف ما لو دلّ دليل عقلي على الامتناع، فإنّه يجب صرف دليل الحجّية والتعبّد عن ظاهره، كما هو الشأن في جميع الموارد التي قام الدليل العقلي على خلاف ظواهر الأدلّة الشرعية. فالمهمّ في المقام هو ردّ أدلّة الامتناع؛ ليستكشف من دليل التعبّد الإمكان الوقوعي، لا إثبات الإمكان.

ومن هنا يظهر: أنّ الإمكان الذي يحتاج إليه في المقام هو الإمكان الواقع في كلام شيخ الرئيس، وهو قوله: «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[1]؛ لما عرفت من أنّ ردّ أدلّة الامتناع الموجب لثبوت احتمال الجواز يكفي في هذا الأمر؛ لأنّه لا موجب معه من صرف دليل التعبّد عن ظاهره، كما لايخفى. فالأولى في عنوان البحث أن يقال: «في عدم وجدان دليل على امتناع التعبّد بالأمارة الغير العلميّة».

وأمّا جعل البحث في الإمكان فمضافاً إلى عدم الاحتياج إليه يرد عليه ما عرفت من عدم إقامتهم الدليل على إثباته، مع أنّه أيضاً كالامتناع في الاحتياج إلى الدليل، فتدبّر.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم ـ على ما في تقريرات بحثه ـ: أنّ المراد

---

١ ـ الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨.

بالإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي؛ يعني أنّ من التعبّد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالي الفاسدة المتوهّمة في المقام، أو أنّه لايلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني؛ بحيث يلزم من التعبّد بالظنّ أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لايتوهّم البحث عنه في المقام(١).

وفيه **أوّلاً**: أنّ الإمكان التشريعي ليس قسماً مقابلاً للأقسام المتقدّمة، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي الذي معناه عدم لزوم محال من وقوعه. غاية الأمر: أنّ المحذور الذي يلزم قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، وهذا لايوجب تكثير الأقسام، وإلّا فيمكن التقسيم بملاحظة أنّ الممكن قد يكون مادّياً وقد يكون غيره، وبملاحظة الجهات الأُخر.

وثانياً: أنّ أكثر المحذورات المتوهّمة في المقام محذور تكويني، لايعقل تحقّقه في عالم التكوين، كاجتماع الحبّ والبغض، والإرادة والكراهة، والمصلحة والمفسدة في شيء واحد.

حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبّد

ثمّ إنّه استدلّ ابن قبة القائل باستحالة التعبّد بخبر الواحد، بل بمطلق الأمارات، كما يظهر من بعض أدلّته بوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لجاز التعبّد به في الإخبار عن اللّه تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٨٨.

ثانيهما: أنّ العمل بـه موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ إذ لايؤمن أن يكون ما أُخبر بحلّيتـه حراماً، وبالعكس[١].

والجواب عن الوجـه الأوّل: أنّ دعوى الملازمـة تبتني على كون الإخبار عن الرسول والإخبار عن اللّـه مثلين؛ لعدم اختلاف الإخبار بواسطـة اخـتلاف المخبر بـه، وكونـه هو اللّـه سبحانـه أو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فمرجعـه إلى أنّ الإجماع قام على نفي حجّيـة الإخبار مطلقاً، سواء كان عن اللّـه أو عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن الأئمّـة عليهم السلام . وسيأتي الجواب عن الإجماعات المنقولـة على عدم حجّيـة الخبر الواحد، ولو كان اختلاف المخبر بـه دخـيلاً فـي ذلك، بـمعنى أنّ مـعقد الإجماع إنّما هو خصوص الإخبار عن اللّـه تعالى، لا عن غيره.

فيرد عليـه منع الملازمـة؛ لأنّـه قياس صرف؛ خصوصاً مع وجود الفارق بينهما، وهو أنّ التعبّد بالإخبار عن اللّـه تـعالى مـوجب للإلقـاء فـي المـفسدة الكثيرة؛ ضرورة أنّ ذلك يوجب تحقّق الدواعي الكثيرة من المعتصمين بالأهويـة العاليات والمتحرّكين بتحريك الشهوات؛ لعدم ثبوت الموازين التي عليها يعتمد، وبها يتميّز الصـحيح عـن غـيره. وهـذا بـخلاف الإخـبار عـن النـبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمّـة عليهم السلام .

هذا، مضافاً إلى أنّ الإجماع إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، كما لايخفىٰ.

والجواب عن الوجـه الثاني أن يقال: إنّ هذا الوجـه ينحلّ إلى محذورات، بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المفسدة والمـصلحـة المـلزمتين، وبـعضها راجـع إلى مـبادئ الخـطابات، كـاجتماع الإرادة والكـراهــة، والحبّ

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٤٠.

والبغض ، وبعضها راجع إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدّين أو النقيضين أو المثلين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات، كالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، والواجب دفع المحذورات بأجمعها فنقول:

الجواب عن محذور تفويت المصلحة

أمّا محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فيتوقّف على الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وبأنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية المحضة، وإلّا لم يلزم تفويت الملاك أصلاً.

وقد يقال ـ كما في التقريرات ـ بتوقّفه أيضاً على كون باب العلم منفتحاً، وأمّا في صورة الانسداد فلايلزم محذور التفويت، بل لابدّ من التعبّد به، فإنّ المكلّف لايتمكّن من استيفاء المصالح في حال الانسداد، إلّا بالاحتياط التامّ. وليس مبنى الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام[1].

ولكن يرد عليه: عدم اختصاص المحذور بصورة الانفتاح، بل يجري في صورة الانسداد أيضاً، فإنّ التفويت والإلقاء يلزم من رفع وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل، وترخيص العمل على طبق الأمارات؛ ضرورة أنّه لو لم يكن التعبّد على طبق الأمارات، ولم يرد من الشارع الترخيص في رفع الاحتياط لكان حكم العقل وجوب الاحتياط في جميع الأطراف، فلم يلزم فوت المصلحة أو أخذ المفسدة، كما لايخفى.

وكيف كان، **فالتحقيق في الجواب أن يقال**: إنّه لابأس بالتفويت والإلقاء إذا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٩٠.

كانت مصلحة التعبّد بالعمل على طبق الأمارات أقوى، كما أنّ الأمر كان كذلك في زمان الانفتاح؛ ضرورة أنّه لو كان كلّ من الناس مكلّفاً بالمراجعة إلى الإمام، والسؤال من شخصه يلزم بطلان أساس الشريعة؛ لأنّ مع عدم مراجعة الشيعة إليهم إلّا قليلاً منهم كانوا عليهم السلام في أعلى مراتب المحدودية من طرف الخلفاء الأُموية والعبّاسية؛ بحيث لايمكن لهم بيان الأحكام إلّا في الخفاء بالنسبة إلى أشخاص معدودة، فكيف إذا كان تكليف الشيعة تحصيل العلم بالأحكام من طريق السؤال عن الإمام عليه السلام؟

وحينئذٍ فيجوز للشارع أن يجعل الأمارات الغير العلمية حجّة؛ نظراً إلى بقاء الشريعة، ومن المعلوم أنّ المصلحة الفائتة من عدم إيجابه تحصيل العلم بالسؤال عنهم عليهم السلام بالنسبة إلى جماعة من المتشرّعين بها فانية في مقابل مصلحة بقاء الشريعة، كما هو واضح.

وأمّا في زمان الانسداد فلا إشكال في أنّ طريق تحصيل العلم ينحصر بالاحتياط التامّ، كما ذكرنا. والتفويت المتوهّم إنّما يلزم من عدم إيجاب الشارع ذلك الاحتياط؛ ضرورة أنّه لوأوجبه ـ كما هومقتضى حكم العقل ـ لم يلزم تفويت أصلاً.

فلنا أن نقول: إنّ عدم إيجاب الشارع يمكن أن يكون لأجل علمه بأنّه لو أوجب ذلك، مع تعسّره ـ كما لايخفى ـ لكان الناس يرغبون عن أصل الشريعه، ويخرج الدين عن كونه سمحة سهلة، كيف فنحن نرى بالوجدان أنّ في هذا الزمان ـ مع سهولة العمل بالأحكام ـ لايعملون بأكثرها، كما لايخفى.

وقد عرفت: أنّ مجرّد الإمكان بمعنى الاحتمال يكفينا في هذا المقام؛ إذ لسنا بصدد إثبات الإمكان الوقوعي؛ لعدم الاحتياج إليه، كما تقدّم.

دفع المحذور بناءً على المصلحة السلوكيّة

ثمّ إنّه أجاب الشيخ العلّامة الأنصاري ﷺ عن الإشكال بالتزام المصلحة السلوكية[1]، وفصّل ذلك المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات ـ فقال ما ملخّصه: إنّ سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّى، تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لايكون وراء الأمارة حكم في حقّ من قامت عنده الإرادة فتكون الأحكام الواقعية مختصّة بالعالم بها. وهذا هو التصويب الأشعري الذي قامت الضرورة على خلافه.

الثاني: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع؛ بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأمارة هو المؤدّى، وإن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلّا أنّ قيام الأمارة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية المغيّرة لجهة الحسن والقبح، نظير الضرر والحرج، وهذا هو التصويب المعتزلي الذي يتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان؛ لقيام الإجماع على خلافه.

الثالث: أن يكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك، مع بقاء الواقع والمؤدّى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدّى مصلحة بسبب قيام الأمارة، بل المصلحة إنّما تكون في تطرّق الطريق، وسلوك الأمارة، وتطبيق العمل على مؤدّاها، والبناء على أنّه الواقع.

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٤.

وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه[١]، انتهى ملخّصاً.

وفيه أوّلاً: أنّه لا معنى لسلوك الأمارة وتطرّق الطريق إلّا العمل على طبق مؤدّاها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مثلاً فسلوك هذه الأمارة وتطرّق الطريق ليس إلّا الإتيان بصلاة الجمعة ؛ إذ التصديق الغير العملي لايصدق عليه السلوك على طبقها، بل يتوقّف ذلك على جعل العمل مطابقاً لها، الذي هو عبارة أُخرى عن الإتيان بمؤدّاها. ومن الواضح أنّ التغاير بين المؤدّى والإتيان به ليس إلّا بالاعتبار ؛ لتغاير بين الإيجاد والوجود. وحينئذٍ فلم يبق فرق بين الوجه الثالث والوجه الثاني الذي قامت الضرورة والإجماع على خلافه.

وثانياً: أنّ الأمارات الشرعية غالبها، بل جميعها أمارات عقلائية يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم، ومن الواضح أنّ الأمارات العقلائية طرق محضة، لا مصلحة في سلوكها أصلاً ؛ إذ ليس المقصود بها إلّا مجرّد الوصول إلى الواقع، من دون أن يكون في سلوكها مصلحة، كما هو واضح لايخفىٰ.

هذا ما يتعلّق بالجواب عن محذور التفويت والإلقاء.

الجواب عن محذور اجتماع المثلين أو الضدّين

وأمّا اجتماع المثلين أو الضدّين أو النقيضين، فلايخفى أنّه يمكن توجيهه بنحو لايرد عليه ما حقّقناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي، من عدم ثبوت التضادّ بين الأحكام أصلاً، بأنّه كيف يجتمع الإرادة الحتمية من المولى بفعل شيء أو تركه، مع جعله قول العادل حجّة، الراجع إلى الترخيص في الترك أو

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٩٥ ـ ٩٦.

الفعل، إذا قام على نفي الوجوب أو الحرمة.

وبعبارة أُخرى: معنى كون الشيء واجباً في الواقع أنّه أراد المولى بالإرادة الحتمية أن يوجده المكلّف في الخارج، وبعثه إليه بالبعث الفعلي، ومعنى حجّية قول العادل جواز تطبيق العمل على طبق إخباره ومتابعة قوله، فإذا أخبر بعدم وجوب ما يكون واجباً في الواقع فمعنى حجّية قوله يرجع إلى كون المكلّف مرخّصاً في تركه، وحينئذٍ فكيف يجتمع البعث الحتمي إلى الفعل والإرادة الحتمية مع الترخيص في الترك.

ومن هذا التوجيه يظهر: أنّ أكثر الأجوبة التي أوردها الأعاظم في كتبهم ممّا لايرتبط بالإشكال؛ ضرورة أنّ دعوى عدم كون المقام مشتملاً على حكمين؛ لأنّ الحجّية غير جعل الحكم، أو دعوى كون الحكم المجعول هو الحكم الطريقي الغير المنافي للحكم الواقعي، أو غيرهما من الأجوبة التي سيأتي التعرّض لبعضها ممّا لايرتبط بالإشكال؛ لأنّ بعد تسليم تلك الأجوبة يبقى الإشكال بحاله، كما لايخفى.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا إشكال في كون الأحكام الواقعية الفعلية مجعولة على جميع المكلّفين، من دون أن يكون للعلم دخل في فعليتها؛ لما عرفت في بعض المباحث السابقة من أنّ المراد بالحكم الفعلي ليس إلّا الأحكام التي أُعطيت بيد الإجراء، وكان المقصود بها أن يأخذها الناس، ويعملوا بها.

وهذا لا فرق فيه بين أن يكون المكلّف عالماً بها أو جاهلاً، مضافاً إلى أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوعه مستحيل بداهة.

فالأحكام الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المكلّفين، كما أنّها ثابتة بالنسبة إلى القادر والعاجز، ولا اختصاص لها بخصوص القادر. نعم، حيث

يكون الجهل والعجز من الأعذار العقليـة ؛ لعدم إمكان الانبعاث بالبعث مع الجهل بـه، أو عدم القدرة على الإتيان بالمبعوث فلا محالـة لايكون المكلّف معاقباً على المخالفـة ومذموماً عليها. وقد حقّقنا في مبحث الترتّب من مباحث الألفـاظ أنّ التكليفين باقيان على فعليتهما في صورة التزاحم. غايـة الأمر: أنّ عجز المكلّف صار سبباً لكونـه معذوراً في مخالفـة أحدهما ؛ لعدم قدرتـه على امتثالهما.

نعم، بينـه وبين المقام فرق، وهو أنّ مخالفـة المكـلّف فـي المـقام ـ إذا أخطأت الأمارة ـ لا تكون مستندة إلى عذر عقلي ؛ لأنّـه لو لم تكن الأمارة حجّـة من قبل الشارع لما وقع المكلّف في مخالفـة الواقع ؛ لأنّـه كان يـعمل بـمقتضى الاحتياط الواجب بحكم العقل فـي مـوارد العـلم الإجـمالي. وحـينئذٍ فـتكون المخالفـة مستندة إلى اعتبار الشارع قول العادل، وأمثالـه من الأمارات.

وحينئذٍ **فيمكن أن يقال**: بمثل ما مرّ فـي الجـواب عـن مـحذور التـفويت والإلقاء من أنّ جعل الشارع واعتباره للأمارات يمكن أن يكون بملاحظـة أنّـه لو لم تكن الأمارة حجّـة من قبل الشارع لكان مقتضى حكم العقل وجوب الاحتياط على الناس، وحينئذٍ فيلزم الحرج الشديد، والاختلال العظيم، الموجب لرغـبـة أكثر الناس عن الشريعـة، وخروجها عن كونها سمحـة سهلـة، وذلك يوجب انتفاء المصلحـة العظيمـة ؛ وهي مصلحـة بقاء الشريعـة.

فاعتبار قول العادل الراجع إلى الترخيص فيما لو أدّى على خلاف الواقع، وقام على نفي وجوب الواجب الواقعي ليس إلّا لملاحظـة حـفظ الشـرع الذي يكون ذا مصلحـة عظيمـة، فيرخّص في تـرك صـلاة الجـمعـة الواجـبـة واقـعاً القائمـة على نفي وجوبها الأمارة، لا لعدم كونها ذا مصلحـة ملزمـة، بل لرفع اليد عن مصلحتها في مقابل المصلحـة التي هي أقوى منها بمراتب.

فوجوب صلاة الجمعـة وإن كان حكماً فعلياً إلّا أنّ الشارع يرفع اليد عن

مثلـه من بعض الأحكام الفعليـة لأجل مصلحـة هي أقوى المصالح وأتمّها، فهو نظير من يقطع يده لأجل حفظ نفسـه فيما لو توقّف عليـه، فقطع اليد وإن لم يكن ذا مصلحـة ـبل يكون عين المفسدة ـ إلّا أنّ معارضتـه مع شيء آخر أقـوى مـنـه أوجب الإقدام عليـه، مع كونـه ذا مفسدة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: يجري في جميع الأمارات والأُصول، ولا اختصاص لـه بالأوّل، فإنّ اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإلغـاء الشكّ بـعد الوقت، وعـدم وجوب ترتيب الأثر عليـه، مع أنّ ذلك قد يؤدّي إلى عدم الإتيان بالمأمور بـه ـ بعضاً أو كلّاً ـ يمكن أن يكون لملاحظـة أنّ تفويض الناس إلى ما يقتضيـه عقولهم من ثبوت الاشتغال إلى أن يعلم الفراغ ربّما يوجب تنفّر الناس وإعراضـهم عـن أصل الشريعـة؛ لعدم تحقّق العلم لهم بإتيان التكاليف واجدة لجميع ما يعتبر فيها، إلّا قليلاً؛ ضرورة أنّ أكثرهم في شكّ من ذلك غالباً. فهذه المصلحـة التي هو أقوى المصالح أوجبت رفع اليد عن بعض المصالح الضعيفـة، وإن كان الحكـم عـلى طبقها حكماً فعلياً، وكان الإتيان بها محبوباً للمولى في نفسها، كما لا يخفى.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ الحكم الواقعي الفعلي عند قيام الأمـارة عـلى خلافـه يخرج عن الفعليـة، بمعنى أنّ المولى لا يريد إجرائـه، فيصير كـالأحكام الإنشائيـة التي لا يكون المقصود بها عمل الناس على طبقها، إلّا في زمان ظهور دولـة الحقّ بقيام صاحب الأمر عليه السلام، كالحكم بنجاسـة العامّـة على ما في بعض الروايات.

وأمّا ما أفاده بعض محقّقي العصر ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ: من أنّـه لا يعقل الحكم الإنشائي، بل الذي يكون في الواقع هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدّرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها مـن القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقيـة. ودعوى أنّ الحكم الواقعي في مورد

الأمارة لايكون فعلياً واضحة الفساد، فإنّه لايمكن أن لايكون الحكم فعلياً إلّا إذا أُخذ في موضوعه عدم قيام الأمارة على الخلاف؛ بحيث يكون قيداً في ذلك، ومعه يعود محذور التصويب[1].

ففيه: أنّ المراد بالحكم الإنشائي هو الحكم الذي ينشأه العقلاء المقنّنين للقوانين العرفية في أُمورهم الدنيوية أيضاً، ثمّ يخصّصونه ببعض الأفراد، أو يقيّدونه ببعض القيود؛ ضرورة أنّ العقلاء في جعل القوانين ليسوا بحيث يجعلون القانون بجميع خصوصياته؛ من حيث القيود أو الشمول، بل ينشأون الأحكام بنحو العموم أو الإطلاق، ثمّ يخصّصونه أو يقيّدونه.

كيف، ولو قلنا بأنّ الأحكام الواقعية كانت مجعولة على موضوعاتها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط لم يبق وجه للتمسّك بالإطلاق عند الشكّ في كون الحكم مقيّداً، أو في تقيّده بقيد آخر؛ إذ مع فرض كون المتكلّم في مقام البيان لابدّ له من بيان الحكم المتعلّق بالموضوع بجميع ما اعتبر فيه، وعند ذلك لايبقى شكّ في القيد، ومعه لايجوز التمسّك بالإطلاق، كما لايخفى.

أجوبة الأعلام عن المشكلة ونقدها

ثمّ إنّه تفصّى المحقّق المعاصر عن أصل الإشكال ـ على ما في التقريرات ـ بأنّ الموارد التي توهّم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات.

ثانيها: موارد مخالفة الأُصول المحرزة.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٣.

ثالثها: موارد تخلّف الأُصول الغير المحرزة، والتفصّي عن الإشكال يختلف في كلّ منها.

أمّا باب الطرق والأمارات: فليس المجعول حكماً تكليفياً، حتّى يتوهّم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي، بل المجعول فيها إنّما هو الحجّية والوسطية في الإثبات، وهو أمر عقلائي، وممّا تناله يد الجعل. وحينئذٍ فليس حال الأمارة المخالفة إلّا كحال العلم المخالف، فلايكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط؛ أصاب الطريق الواقع أو أخطأ. فإنّه عند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع، وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحّة المؤاخذة عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول[1]، انتهى ملخّصاً. هذا ما أفاده في التفصّي عن الإشكال في خصوص الأمارات.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّه ليس في باب الأمارات والطرق العقلائية الإمضائية حكم مجعول أصلاً، لا الحجّية ولا الوسطية في الإثبات، ولا الحكم التعبّد به؛ ضرورة أنّه ليس فيها إلّا مجرّد بناء العقلاء عملاً على طبقها، والمعاملة معها معاملة العلم، من دون أن يكون هنا جعل في البين، والشارع أيضاً لم يتصرّف فيها، بل عمل بها، كما يعمل العقلاء في أُمورهم.

وثانياً: فلو سلّم الجعل الشرعي فالمجعول فيها ليس إلّا إيجاب العمل بالأمارات تعبّداً، كما يظهر بملاحظة الروايات الواردة في ذلك، مثل قولهعليه السلام: «**إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس**»[2]، مشيراً إلى زرارة، وقولهعليه السلام: «وأمّا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٥.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[١]، وقوله عليه السلام: «**عليك بالأسدي**»[٢]؛ يعني أبا بصير. فإنّه لو استفيد منها الجعل الشرعي، وأُغمض عن كون جميعها إرشاداً إلى الارتكاز العقلائي فظاهرها وجوب العمل على قول العادل، لا جعل الحجّية والوسطية، كما لايخفى.

وثالثاً ـ وهو العمدة ـ: أنّه مع الغمض عن الإيرادين الأوّلين نقول: إنّ ما أفاد من كون المجعول هو الوسطية في الإثبات لايجدي في دفع الإشكال؛ لما تقدّم في توجيهه من أنّ مرجع الإشكال إلى استحالة اجتماع الإرادة الحتمية المتعلّقة بإيجاد شيء، والإرادة الجائية من قبل الحجّية الراجعة إلى الترخيص في المخالفة فيما لو أخطأت الأمارة، وهذا لايندفع بما ذكره، ولم يكن الإشكال منحصراً بالاجتماع في خصوص الحكمين، حتّى يندفع بما ذكره من عدم كون المجعول في باب الأمارات هو الحكم.

هذا، وأمّا ما أفاده في باب الأُصول المحرزة فملخّصه: أنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعله كالعدم، فالمجعول في الأُصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنّما تعلّق بالجري العملي على المؤدّى، على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعدة التجاوز «**بلى قد ركعت**»[٣]، فإن كان

---

١ ـ إكمال الدين: ٤٨٤ / ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ١: ٤٠٠ / ٢٩١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٣ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٢، وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

المؤدّى هو الواقع فهو، وإلّا كان الجري العملي واقعاً في غير محلّه، من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّى حكم على خلاف ما هو عليه. وبالجملة: المجعول في باب الأُصول هو الهوهوية العملية التي بنى عليها الشيخ في باب الأمارات[1]، انتهى.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الجري والبناء العملي والهوهوية العملية ليس أمراً قابلاً للجعل الشرعي؛ لأنّه من الأُمور التكوينية الغير القابلة للجعل؛ ضرورة أنّه فعل للمكلّف، فإنّه هو الذي يعمل بمؤدّاها بما أنّه الواقع. وأمّا قوله عليه السلام: «بلى قد ركع» فهو يرشد إلى ما ذكرنا من رفع اليد عن الحكم الفعلي، والاكتفاء بخلوّ المأمور به عن بعض الأجزاء.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل الشرعي بالجري العملي فنقول: مَن الذي أوجب على المكلّف، وأجاز له البناء على أنّ المؤدّى هو الواقع؟ فلا محالة يقال في الجواب: إنّ الجاعل والباعث له على ذلك هو الشارع المرخّص في العمل على طبق الأُصول، وحينئذٍ فيعود الإشكال بأنّه كيف يجتمع ذلك مع الإرادة الحتمية المتعلّقة بفعل المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، كما لايخفى.

هذا، وذكر في مقام التفصّي عن الإشكال في الأُصول الغير المحرزة ـ بعد التفصيل في متمّمات الجعل ـ ما ملخّصه: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالتي العلم والظن، وهو بهذا الاعتبار لايمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١٠ ـ ١١١.

ثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، وعدم كونه موصلاً إليه ومنجّزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمّماً للجعل ومنجّزاً للواقع، كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية. فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمّم، لمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه، فإنّه لمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهمّ في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ ؛ حفظاً لدمه.

وهذا الحكم إنّما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمّية المصلحة الواقعية ؛ ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً ناشئاً عن أهمّية مصلحة الواقع، فهو واجب نفسي للغير، لا واجب بالغير ؛ ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع ؛ لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت : إنّ مقتضى ذلك صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه ؛ لكونه واجباً نفسياً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية، إلّا أنّ تخلّف الغرض لايوجب سقوط العقاب. فلو خالف الاحتياط، وأقدم على قتل المشتبه، وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت : فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لايضرّ تخلّفه هو الأوّل ؛ لأنّها تكون حكمة تشريع الأحكام، وأمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، ولايمكن أن يتخلّف عنها، ولا إشكال أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط ؛ لأنّ أهمّية ذلك أوجب الاحتياط.

ومن ذلك يظهر: أنّـه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبـه إن كان ممّا يجب حفظ نفسـه واقعاً فوجوب الاحتياط يـتّحد مـع الوجوب الواقعي، ويكون هو هو، وإن لم يكن كذلك فلايجب الاحتياط؛ لانتفاء علّتـه. وإنّما المكلّف يتخيّل وجوبـه. هذا كلّـه إذا كانت مصلحـة الواقع تقتضي جعل المتمّم من إيجاب الاحتياط.

وإن لم تكن المصلحـة الواقعيـة بهذه المثابـة من الأهمّيـة فللشارع جعل المؤمّن بلسان الرفع كحديث الرفع[1]، أو بلسان الوضع كقولـه: «كلّ شـيء لك حلال»[2]. فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنـه، بل رفع التكليف عمّا يستتبعـه من التبعات، وإيجاب الاحتياط. فالرخصـة المستفادة من حديث الرفع نظير الرخصـة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان. فكما أنّ هذه الرخصـة لا تنافي الحكم الواقعي كذلك الرخصـة المستفادة من حديث الرفع.

والسرّ في ذلك: هو أنّ هذه الرخصـة تكون في طـول الحكـم الواقـعي، ومتأخّر رتبتها عنـه؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم؛ من حيث كـونـه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليـه، فقد لوحظ في الرخصـة وجود الحكم الواقعي، ومعـه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي.

وبالجملـة: الرخصـة والحلّيـة المستفادة من حديثي الرفع والحلّ تكون في عرض المنع والحرمـة المستفادة من إيجاب الاحتياط، وقد عرفت أنّ إيجاب

---

١ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعـة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جـهاد النـفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ ـ الكافي ٦: ٣٣٩ / ٢، وسائل الشيعـة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطـعمـة والأشـربـة، أبـواب الأطعمـة المباحـة، الباب ٦١، الحديث ٢.

الاحتياط يكون في طول الواقع ومتفرّعاً عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، إلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه[١]، انتهى.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ الفرق بين أخذ الشكّ باعتبار كونه من الحالات والطوارئ وبين أخذه باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، دعوى المناط في رفع التضادّ هو الأخذ على الوجه الثاني ممّا لا محصّل له، فإنّ مجرّد الطولية لو كان كافياً في رفع التضادّ فاللازم رفعه بناءً على الوجه الأوّل أيضاً؛ لأنّ الحالات الطارئة أيضاً في طول الواقع، وإن لم يكن كافياً فيه، فالأخذ على الوجه الثاني أيضاً لايرفع التضادّ، بل نقول: إنّ الاعتبارين مجرّد تغيير في العبارة، وإلّا فلا فرق بينهما واقعاً، كما لايخفى.

وثانياً: أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت: من عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمن علّة للحكم بالاحتياط، لا علّة للتشريع ممّا لاوجه له، فإنّ وجوب الاحتياط حكم ظاهري مجعول لغرض حفظ الواقع، ولابدّ أن يتعلّق حقيقة بكلّ مشكوك، سواء كان واجب الحفظ أم لم يكن، وإلّا فلو تعلّق بخصوص ما كان منطبقاً على الواجب الواقعي فقط فيحتاج إلى متمّم آخر، فإنّ وجوب الاحتياط المتعلّق على المشكوك الواجب بحسب الواقع لايصلح للداعوية نحو المشكوك كونه هو الواقع، وقاصر عن تحريك العبد نحوه، فيصير جعل إيجاب الاحتياط لغواً؛ لأنّ جميع موارد الشكّ يكون تعلّق وجوب الاحتياط بها مشكوكاً، كما لايخفى.

وثالثاً: أنّ ما أفاد من أنّ الرخصة، وكذا أصالة الحلّية إنّما يكون في

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١٤ ـ ١١٩.

عرض الاحتياط الذي هو في طول الواقع، فلابدّ أن تكون الرخصة أيضاً في طوله ممنوع جدّاً؛ لأنّه قد ثبت في محلّه أنّ ما في عرض المتقدّم على شيء لايلزم أن يكون متقدّماً عليه؛ لأنّ التقدّم والتأخّر إنّما يثبت في موارد ثبوت ملاكهما، كالعلّية والمعلولية، ولا معنى لثبوتهما من دون ملاك، كما هو واضح.

ورابعاً: أنّ ما ذكره ـ على تقدير تسليم صحّته ـ لايجدي في رفع الإشكال بالتوجيه الذي ذكرناه، فتدبّر.

وممّا تفصّى به عن الإشكال ما أفاده السيّد الأصفهاني ـ على ماحكاه عنه المحقّق المعاصر في كتاب «الدرر» ـ وملخّصه: أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة في الذهن، لكن لا من حيث إنّها كذلك، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج.

ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأُخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون ذلك لعدم المقتضي في غير المقيّد، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد يكون في المطلق، إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق في الرقبة المؤمنة، فتقييده في هذا القسم إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى.

ومن المعلوم: أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر العنوان المطلوب أوّلاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن فلايعقل تحقّق الكسر والانكسار. فاللازم من ذلك: أنّه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلوبية يكون مطلوباً صرفاً، من دون تقييد وكذا العنوان الذي فيه جهة المبغوضية.

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهرية ممّا لايجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة فلايمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار، وأمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة؛ لأنّ هذا الوصف إنّما يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عنه لايمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذٍ بين الحكمين؛ لأنّ الجهة المطلوبية ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبغوضية ملحوظة مع لحاظه.

إن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعقّلاً في مرتبة تعقّل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولايمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّ عنوان كون الموضوع مشكوك الحكم لايتوقّف على تحقّقه قبله؛ ضرورة أنّه يمكن الشكّ في حكم الموضوع مع عدم كونه محكوماً بحكم. فبين العنوانين ـ أعني عنوان الموضوع بلحاظ حكمه الواقعي وعنوان كونه مشكوك الحكم ـ نسبة العموم من وجه؛ لأنّه كما يمكن أن يكون الموضوع معلوم الحكم فيتحقّق الافتراق من ناحية الموضوع، كذلك يمكن أن يكون مشكوك الحكم مع عدم تحقّقه أصلاً. كيف، ولو كان عنوان المشكوكية

---

١ ـ اُنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥١ ـ ٣٥٣.

متوقّفاً على سبق الحكم يلزم من وجود الشكّ العلم؛ لأنّ المفروض أنّ توقّفه على سبق الحكم أمر مقطوع، فبعد الشكّ يقطع به، مع أنّه مستحيل جدّاً.

مضافاً إلى أنّه لو شكّ في حكم الموضوع؛ من حيث الوجوب والتحريم مثلاً فاللازم ـ بناءً على هذا ـ أن يكون الموضوع في الواقع واجباً وحراماً معاً.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ تحقّق عنوان المشكوكية في الواقع يتوقّف على سبق الحكم فلا نسلّم ذلك في مقام جعل الأحكام، الذي لايتوقّف إلّا على تصوّر موضوعاتها، فللمولى أن يجعل الحكم متعلّقاً بعنوان مشكوك الحكم قبل أن صدر منه حكم آخر متعلّق بذوات الموضوعات، وقد حقّقنا في مبحث التعبّدي والتوصّلي إمكان أن يكون الموضوع مقيّداً بما لايأتي إلّا من قبل الحكم، فراجع.

وثالثاً ـ وهو العمدة ـ: أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت ممّا لايندفع به الإشكال أصلاً؛ لأنّ الموضوع المتصوّر المأخوذ موضوعاً للحكم الواقعي إمّا أن يكون مأخوذاً بشرط لا؛ من حيث كونه مشكوك الحكم، وإمّا أن يكون مأخوذاً لابشرط. ومرجع الأوّل إلى أنّ ثبوت الحكم الواقعي للموضوع إنّما هو في صورة العلم بثبوته له، وهو تصويب قام الإجماع، بل الضرورة على خلافه، ولو كان المراد هو الثاني فمن الواضح أنّ الشيء المأخوذ لابشرط لايأبى من الاجتماع مع بشرط شيء، وحينئذٍ فيجتمع الحكمان عند ملاحظة عنوان مشكوك الحكم، وجعل الحكم متعلّقاً به، كما لايخفى.

ثمّ إنّه قد تخلّص عن الإشكال بوجوه أُخر، تعرّض لبعضها الأُستاذ مع الجواب عنه، ولكنّه لا فائدة في التعرّض له بعد كونه مورداً للإشكال، وبعد الجواب عنه بما حقّقناه، فتأمّل في المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام.

المقام الثاني

في تأسيس الأصل

يقع الكلام في تأسيس الأصل الذي يعوّل عليه عند عدم الدليل على وقوع التعبّد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة. فنقول: ذكر الشيخ في «الرسالة» ما ملخّصه: أنّ التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليل محرّم بالأدلّة الأربعة.

يكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1] دلّ على أنّ ما ليس بإذن من اللّه من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

ومن السنّة: قولهعليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحقّ، وهو لا يعلم»[2].

ومن الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني من عدم كون الجواز بديهياً عند

---

١ ـ يونس (١٠): ٥٩.

٢ ـ الكافي ٧: ٤٠٧ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦.

العوامّ، فضلاً عن العلماء.

ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لايعلم بوروده من المولى.

نعم، فرق بين هذا وبين الاحتياط الذي يستقلّ العقل بحسنه؛ لأنّه فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه، مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه.

والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبّداً به ومتديّناً به. وأمّا العمل به من دون تعبّد بمقتضاه فهو حسن إن كان لرجاء إدراك الواقع ما لم يعارضه احتياط آخر، ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب، واقتضى الاستصحاب الحرمة[1]، انتهى موضع الحاجة.

أقول: المراد بالإسناد إلى الشارع هو التشريع الذي كان قبحه عقلاً وحرمته شرعاً مفروغاً عنه عندهم، ولكن كلّما تأمّلنا لم نعرف له معناً متصوّراً معقولاً، إذ الالتزام الحقيقي بما يعلم عدم ورود التعبّد من الشارع، أو لايعلم وروده منه ممّا لايمكن أن يتحقّق؛ لعدم كون الالتزامات النفسانية تحت اختيار المكلّف. نعم، الإسناد إلى الشارع ـ الذي هو عبارة اُخرى عن البدعة ـ أمر ممكن معقول، قد دلّ العقل والنقل على خلافه، وأنّه أمر قبيح محرّم.

وبالجملة: فالتعبّد بمقتضى الأمارة الغير العلمية التي لم يرد دليل على اعتبارها إن كان معناه هو العمل بمضمونها بعنوان أنّه من الشارع فهو ممّا لايعقل، مع عدم العلم بورود التعبّد به من الشارع، وإن كان معناه هو إسناد مضمونها إلى الشارع قولاً فهو من مصاديق القول بغير العلم الذي يحكم العقل بقبحه قطعاً،

---

١ ـ فرائد الاُصول ١: ٤٩ ـ ٥٠.

والدليل النقلي بحرمته شرعاً.

وماذكره من الأدلّة الأربعة لايستفاد منها أزيد من ذلك؛ لأنّ المراد بالافتراء في قوله تعالى هو الكذب، كما هو معناه لغة، وكذا سائر الأدلّة لايدلّ على أزيد من حرمة القول بغير علم، ولايدلّ شيء منها على حرمة العمل بما لايعلم بعنوان أنّه من المولى قطعاً.

ثمّ إنّ المبحوث عنه في المقام هو تأسيس الأصل فيما لا دليل على اعتباره، حتّى يتبع في موارد الشكّ، فالاستدلال على أنّ الأصل هو عدم الحجّية بقبح التشريع وحرمته ـ كما عرفت في كلام الشيخ ـ مبني على دعوى الملازمة بين الحجّية وصحّة الإسناد، بمعنى أنّه كلّما صحّ الإسناد ـ أي إسناد مقتضاه إلى الشارع ـ فهو حجّة، وكلّما لم يصحّ لايكون بحجّة، فإذا قام الدليل على حرمة التشريع الذي يرجع إلى الإسناد إلى الشارع فيما لايعلم يستفاد من ذلك عدم كونه حجّة.

هذا، وقد يورد على دعوى الملازمة بالنقض بموارد:

أحدها: ما أفاده المحقّق الخراساني في «الكفاية» من أنّ الظنّ على تقدير الحكومة حجّة عقلاً، مع أنّه لايصحّ إسناد المضمون إلى الشارع فيه[1].

هذا، **ولكن يرد عليه**: عدم تمامية النقض، بناءً على مبناه في تقرير مقدّمات الانسداد من أنّ أحدها العلم الإجمالي بوجود التكاليف[2]؛ لأنّه بناءً على ذلك لايكون الظنّ حجّة، بل الحجّة هو العلم الإجمالي. غاية الأمر: أنّه حيث لايمكن ـ أو لايجب ـ الاحتياط في جميع أطرافه فاكتفى بالعمل

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٢٣.

٢ ـ نفس المصدر: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

بالمظنونات فقط، فالعمل بها ليس لكون الظنّ حجّة، بل لكونه أقرب إلى الوصول إلى الواقع، كما لايخفى.

ثانيها: ما ذكره المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بحثه ـ من النقض باحتمال التكليف قبل الفحص، وبإيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية[١].

ولكن يرد عليه: أنّ احتمال التكليف قبل الفحص لايكون حجّة، بل الحجّة هي بيان التكليف المذكور في مظانّه الذي يعلم به بعد الفحص. غاية الأمر: أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلابيان فيما إذا تفحّص ولم يجد، فعدم الفحص لايقتضي أزيد من عدم حكم العقل بقبحه في مورده، لا أن يكون الاحتمال معه حجّة، كما أنّ إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية يمكن أن يقال بعدم كونه حجّة، بل إنّما هو رافع لحكم العقل بقبح العقاب الذي كان ثابتاً عند عدم إيجاب الاحتياط؛ لأنّه لو شرب التتن مثلاً مع وجوب الاحتياط عليه، وكان في الواقع حراماً فهو يعاقب على الإتيان بالمنهيّ عنه، لا على مخالفة الاحتياط.

وبالجملة: فلم يوجد مورد يتحقّق الانفكاك فيه بين الحجّية وصحّة الإسناد. نعم، يرد على الشيخ: أنّ ادعاء الملازمة بينهما إنّما هو مجرّد دعوى يحتاج إلى إقامة برهان، كما لايخفى.

فالأولى في تقرير الأصل ما أفاده في «الكفاية» ممّا حاصله: أنّ مع الشكّ في حجّية شيء لايترتّب عليه آثار الحجّية قطعاً؛ ضرورة أنّ احتجاج المولى على العبد لايجوز إلّا بما يعلم العبد بكونه حجّة منه عليه، فالآثار المرغوبة من الحجّة لا تكاد تترتّب إلّا على ما اُحرز اتصافها بالحجّية الفعلية؛ لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف مع الشكّ في حجّية الأمارة المصيبة، ونحو

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٨٠ ـ ٨١.

ذلك من الآثار. فعدم حجّيـة الأمارة التي شكّ في اعتبارها شرعاً أمر مـقطوع، يحكم بـه العقل جزماً[١].

ومن هنا يظهر الخلل في استدلال الشيخ عـلى أصـالـة عـدم الحـجّيـة بالأدلّـة الأربعـة، فإنّ الكلام هنا في تأسيس الأصل الذي يتبع في موارد الشكّ، ولم يقم بعد دليل على حجّيـة ظواهر الكتاب أو السنّـة الغير القطعيـة أو الإجماع مثلاً، حتّى يتمسّك بها على أنّ الأصل في موارد الشكّ يقتضي عدم الحجّيـة. نعم، لابأس بالتمسّك بالعقل لو كان حكمـه بذلك قطعياً، كما لايخفى.

ثمّ إنّـه قد يستدلّ على أنّ الأصل عدم الحجّيـة باستصحاب عدم الحجّيـة وعدم وقوع التعبّد بـه، وإيجاب العمل عليـه. وأورد عليـه الشيخ قدس سره بأنّ الأصل وإن كان كذلك إلّا أنّـه لايترتّب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمـة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها مجرّد عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجـة إلى إحراز عدمـه.

والحاصل: أنّ أصالـة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتّبـة على عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المترتّب على عـدم العـلم بـذلك الحـادث فيكفي فيـه الشكّ فيـه، ولايحتاج إلى إحراز عدمـه بحكم الأصل. وهـذا نـظير قاعدة الاشتغال الحاكمـة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّـه لايحتاج في إجرائها إلى أصالـة عدم فراغ الذمّـة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ[٢]، انتهى.

واستشكل على هذا الكلام المحقّق الخراساني في «التعليقـة» بما حاصلـه: أنّ الحجّيـة وعدمها، وكذا إيجاب التعبّد وعدمـه بنفسهما ممّا يتطرّق إليـه الجعل، وتنالـه يد التصرّف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيـه جارياً،

---

١ ـ كفايـة الأصول: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٩ ـ ٥٠.

كان هناك أثر شرعي يترتّب على المستصحب أو لا.

هذا، مع أنّـه لو كان الحجّيـة وعدمها من الموضوعات الخارجيـة التـي لايصحّ الاستصحاب فيها إلّا بملاحظـة الآثار الشرعيـة المـترتّبـة عـليها فـإنّما لايكون مجال لاستصحاب عدم الحجّيـة فيما إذا لم يكن حرمـة العـمل إلّا أثـر الشكّ فيها، لا لعدمها واقعاً. وأمّا إذا كانت أثراً لـه أيضاً فالمورد وإن كان في نفسـه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبـة لحكم هذا الشكّ إلّا أنّـه لايجري فعلاً إلّا الاستصحاب؛ لحكومتـه عليها.

والضابط: أنّـه إذا كان الحكـم الشـرعي مـترتّباً عـلى الواقـع ليس إلّا، فلامجال إلّا للاستصحاب، وإذا كان مترتّباً على الشكّ فيـه كذلك فـلا مـجال إلّا للقاعدة، وإذا كان مـترتّباً عـلى كـليهما، فـالمـورد وإن كـان قـابلاً لهـما إلّا أنّ الاستصحاب جار دونها؛ لحكومتـه عليها.

وفيما نحن فيـه وإن كان حكم حرمـة العمل والتعبّد مترتّباً على الشكّ في الحجّيـة إلّا أنّـه يكون مترتّباً أيضاً على عدمها؛ لمكان ما دلّ على حرمـة الحكم بغير ما أنزل اللّـه، فيكون المتبع هو الاستصحاب.

ومن هنا انقدح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدتـه، وأنّها لا تجري معـه؛ لوروده عليها[1]، انتهى ملخّصاً.

وقد أورد على هذا الاستشكال **المحقّق النائيني** ـ عـلى مـا فـي تـقريرات بحثـه ـ بما ملخّصـه: أنّ ما أفاده أولاً من أنّ الحـجّيـة بـنفسها مـن الأحكـام، فلايتوقّف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدّى أثر عملي.

ففيـه: أنّ ما اشتهر من أنّ الأُصول الحكميـة لايتوقّف جـريانها عـلى أن

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الخرساني: ٨٠ ـ ٨١.

يكون في البين أثر عملي إنّما هو لأجل أنّ المؤدّى بنفسه من الآثار العملية، وإلّا فلايمكن أن تجري الأُصول. كيف، وهي وظائف عملية. والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعيّة، وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل إلّا أنّها بوجودها الواقعي لايترتّب عليها أثر عملي أصلاً. والآثار المترتّبة عليها منها ما يترتّب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجّزة وعذراً. ومنها ما يترتّب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبّد بها، وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع.

فعدم الحجّية الواقعية بنفسه لايقتضي الجري العملي، حتّى يجري استصحاب العدم؛ إذ ليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلّا حرمة التعبّد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً؛ لما عرفت من أنّ الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبّد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه؛ فإنّ تحصيل الحاصل فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدانيان أو تعبّديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد. فهو أسوأ حالاً منه.

وأمّا ما أفاده ثانياً من أنّ حرمة التعبّد بالأمارة كما يكون أثراً للشكّ في حجّيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجّيتها واقعاً. ففي ظرف الشكّ يجري كلّ من الاستصحاب والقاعدة، ويقدّم الأوّل؛ لحكومته.

ففيه: أنّه لايعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنّه على هذا الفرض لايجري الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتّب بمجرّد الشكّ لتحقّق موضوعه. فلايبقى مجال لجريان الاستصحاب؛ لأنّه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع؛ ليجري فيه الاستصحاب. فإنّه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقّق موضوع الأثر، وترتّب عليه. فأيّ فائدة في

جريان الاستصحاب ؟ !

وما قرع سمعك من أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشكّ فإنّما هو فيما إذا كان ما يثبته الاستصحاب مغايراً لما تثبته القاعدة[1]، انتهى ملخّصاً.

أقول: والتحقيق أن يقال: إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا أنّ هنا عناوين ثلاثة، قد وقع الخلط بينها في الكلمات التي نقلناها عن الأعلام:

أحدها: القول بغير علم الذي يدلّ على حرمته الآية والرواية والعقل، ومن الواضح أنّ الموضوع فيه إنّما هو نفس الشكّ وعدم العلم.

ثانيها: البدعة والتشريع، بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإظهار أنّه منه، وهذا أمر واقعي لا ربط له بعلم المكلّف وجهله، فإنّ المكلّف قد يدخل في الدين ما لايكون باعتقاده منه، مع أنّه كان في الواقع من الدين، فهذا لايكون تشريعاً، ولايعاقب عليه حينئذٍ. نعم، لو قلنا باستحقاق المتجرّي للعقاب يترتّب عليه عقوبته، وقد يدخل في الدين ما يكون باعتقاده منه، مع أنّه ليس في الواقع منه، فهذا تشريع واقعاً، ولكنّ المكلّف معذور في ارتكاب هذا الحرام؛ لجهله به.

ثالثها: عنوان الكذب الذي هو أعمّ من البدعة؛ إذ تختصّ هي بما إذا اُدخل في الدين والشريعة أو نقّص منه، والأوّل أعمّ منها ومن الكذب في غير الأحكام الشرعية. ولايخفى أنّ الكذب أيضاً عنوان واقعي؛ لأنّه ليس إلّا مخالفة القول للواقع، لا للاعتقاد، فقد يتحقّق مع اعتقاد خلافه، وقد لايتحقّق مع اعتقاد ثبوته.

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٧ ـ ١٣١.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّـه مع الشكّ في حـجّيـة أصـل أو أمـارة يـجري استصحاب عدم الحجّيـة الراجع إلى عدم كونـه من الدين، فيترتّب عليـه أنّـه لو أدخل في الدين يكون تشريعاً وبدعـة، فيخرج عن موضوع القول بغير علم؛ لأنّ المراد بالعلم المأخوذ أعمّ من العلم الوجداني والظـنّ الذي قـام الدليـل عـلى اعتباره، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم كونـه من الدين، فيصير من جملـة ما علم أنّـه ليس منـه، فلو ارتكبـه بأن أدخلـه في الدين يعاقب على البدعـة والتشريع والكذب مع المصادفـة، ولايعاقب على أنّـه قال بغير علم.

نعم، لو أسند إلى الشارع مضمون الأمارة التي شكّ في حجّيتها، مع قطع النظر عن استصحاب عدم الحجّيـة يعاقب على القول بغير العلم، ولايعاقب على البدعـة؛ لأنّـه كانت الشبهـة شبهـة مصداقيـة لها، ولايكون الحكم حـجّـة فـي الشبهات المصداقيـة لموضوعاتها، كما لايخفى.

فانقدح: أنّ الشكّ في الحجّيـة كما أنّـه موضوع لحرمـة التعبّد والنسـبـة إلى الشارع، كذلك موضوع لاستصحاب عدم الحجّيـة لما يترتّب على عدمها من الأثر، وهوحرمـة إدخالـه في الدين بعنوان أنّـه منـه، كما عرفت.

المقام الثالث

فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل

وهو يشتمل على أُمور:

الأمرالأوّل

ظواهر كلمات الشارع

لايخفى أنّ حجّيـة كلام المتكلّم، والاحتجاج بـه عليـه يتوقّف على طيّ مراحل أربعـة:

أحدها: إثبات صدور الكلام منـه، والمتكفّل لذلك في الشرعيات هو بحث حجّيـة خبر الواحد الذي سيجيء فيما بعد.

ثانيها: كون الكلام الصادر من المتكلّم لـه ظهور، وهذا يتوقّف إثباتـه على التبادر وصحّـة السلب وقول اللغويين.

ثالثها: هو كون هذا الظاهر مراداً لـه بالإرادة الاستعماليـة.

رابعها: كون تلك الإرادة مطابقـة للإرادة الجدّيـة.

ولاشبهـة في أنّ الأصل العقلائي يحكم في المرحلـة الثالثـة بكون الظاهر مراداً لـه بالإرادة الاستعماليـة؛ لأنّ احتمال عدم كونـه مراداً منشأه احتمال الغلط والخطأ، وهو منفي عندهم، ولايعتنون بالشكّ فيـه، كما هو بناؤهم في سائر أفعال الفاعلين، فإنّهم يحملونها على كونها صادرة من فاعلها على نحو العمد والاختيار، لا الخطأ والاشتباه. فإذا صدر من المتكلّم «أكرم زيداً» مثلاً، وشكّ في أنّ مقصوده

هل هو زيد أو كان مقصوده عمراً، غاية الأمر أنّه تكلّم بكلمة زيد اشتباهاً وخطأً فلاشبهة في عدم اعتنائهم بهذا الشكّ أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه ليس في هذه المرحلة إلّا أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وأمّا أصالة الحقيقة أو أصالة عدم التخصيص أو التقييد فلايجدي شيء منها في هذه المرحلة؛ لما حقّقناه سابقاً من أنّ المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، كيف وإلّا لايكون فيه حسن أصلاً، بل هو عبارة عن استعمال اللفظ في الموضوع له، غاية الأمر أنّه قد ادّعى كون المعنى المجازي من مصاديق المعنى الحقيقي نظير ما ذكره السكّاكي في خصوص الاستعارة[١]، على تفاوت بينه وبين ما ذكرنا.

فاللفظ في الاستعمال المجازي لايكون مستعملاً إلّا في المعنى الحقيقي، ولا فرق بينه وبين استعماله في معناه الحقيقي، وإرادته منه من هذه الجهة أصلاً، فأصالة الحقيقة غير مجدية في تعيين المراد الاستعمالي.

وأمّا أصالة العموم والإطلاق فقد عرفت في مبحثهما أنّ العامّ المخصّص لايكون مجازاً، ولم يكن لفظه مستعملاً في ما عدا مورد التخصيص، بل كان المراد بالإرادة الاستعمالية في العامّ المخصّص وغيره واحداً، بلا تفاوت من حيثية الاستعمال أصلاً، وكذا أصالة الإطلاق، فهما أيضاً لايرتبطان بهذه المرحلة.

والعجب من المحقّق العراقي قدس سره أنّه مع اعترافه بكون المراد الاستعمالي في العامّ المخصّص والمطلق المقيّد هو العموم والإطلاق[٢] ذكر على ما في تقريرات بحثه: أنّ الذي يرفع الشكّ في مطابقة الإرادة الاستعمالية لظهور

---

١ ـ مفتاح العلوم: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٢ ـ نهاية الأفكار ٢: ٥١٢.

الكلام هي الأُصول العدمية، من أصالة عدم القرينة وأصالة عدم التخصيص والتقييد(١).

هذا، وأمّا المرحلة الرابعة: فالأصل فيها هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعمالية والجدّية. وبهذا الأصل يرفع الشكّ عن احتمال المجازية والتخصيص والتقييد، وأمّا أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق فليست أُصولاً مستقلّة، بل مرجعها إلى أصالة التطابق.

وأمّا أصالة عدم القرينة فليست أصلاً مستقلّاً أيضاً؛ لأنّ منشأ احتمال وجود القرينة وعدمها فعلاً إمّا عدم ذكر المتكلّم لها عمداً، وإمّا عدم ذكره سهواً واشتباهاً. فعلى الثاني يكون الأصل هو أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وعلى الأوّل يكون الأصل هو إفادة المتكلّم جميع مرامه.

هذا، ولو كان المنشأ هو احتمال إسقاط الواسطة القرينة فاحتمال إسقاطه سهواً منفي أيضاً بأصالة عدم الخطأ والاشتباه، واحتمال إسقاطه عمداً منفي باعتبار الوثاقة فيه، فلم يوجد مورد يحتاج فيه إلى أصالة عدم القرينة.

وأمّا أصالة الظهور التي تمسّك بها كثير من المحقّقين فلايخفى أنّ إسناد الأصل إلى الظهور مجرّداً لا معنى له، وحينئذٍ فلابدّ إمّا أن يقال: إنّ الأصل هو كون هذا المعنى ظاهراً للّفظ، وإمّا أن يقال: بأنّ الأصل هو كون الظهور مراداً للمتكلّم بالإرادة الجدّية، ومن المعلوم أنّ الأوّل لا ارتباط له بمسألة حجّية الظواهر، والثاني مرجعه إلى أصالة تطابق الإرادتين المتقدّمة، ولايكون أصلاً برأسه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل الجاري في تعيين المراد الاستعمالي

---

١ ـ نفس المصدر ٢: ٨٥ ـ ٨٦.

هو أصالـة عدم الغلط والخطأ والاشتباه، والجاري في تعيين المراد الجدّي هو أصالـة التطابق بين الإرادتين، ولا إشكال في أنّها أصل معتمد عند العقلاء، ولا فرق في حجّيـة الظهورات عندهم بين صورتي حصول الظنّ الشخصي بالوفـاق وعدمـه، كما أنّـه لا فرق بين صورتي حصول الظنّ الشخصي بالخلاف وعدمـه، ولابين من قصد إفهامـه وغيره.

ومن هنا يظهر: ضعف ما حكي عن المحقّق القمي من التفصيل بين من قصد إفهامـه وغيره[1]؛ لأنّ دعواه ممنوعـة صغرى وكبرى؛ لأنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً إلّا فيما إذا اُحرز أن يكون بين المتكلّم والمخاطب طريقـة خاصّـة من المحاورة على خلاف المتعارف، فإنّه لايجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المخاطب.

هذا، مضافاً إلى أنّ دعوى اختصاص الخطابات الصادرة عن الأئمّـة عليهم السلام بخصوص المخاطبين بتلك الخطابات، وأنّهم هم المقصودون بالإفهام، ممنوعـة جدّاً؛ ضرورة أنّ كلامهم لايكون إلّا مثل الكتب المؤلّفـة التي لايكون المقصود منها إلّا نفي بيان المعاني، من غير مدخليـة لمخاطب خاصّ، كما هو واضح.

ثمّ إنّـه لا فرق أيضاً في حجّيـة الظواهر بين ظهور الكتاب وغيره. وما حكي من الأخباريين من عدم حجّيـة ظواهر الكتاب ففساده أظهر من أن يخفى. وقد استدلّوا على ذلك بوجوه ضعيفـة، منها: مسألـة التحريف الذي قام الإجماع، بل الضرورة من الشيعة على خلافه، ويدلّ على بطلانه الأخبار الكثيرة، ويساعده الوجوه العقليـة أيضاً، ومنها غير ذلك ممّا ذكر مع جوابها في «الرسالـة» و«الكفايـة»[2]، فراجع.

---

١ ـ قوانين الاُصول ١: ٣٩٨ / السطر ٢٢.

٢ ـ فرائد الاُصول ١: ٥٦ ـ ٦٤، كفايـة الاُصول: ٣٢٣ ـ ٣٢٩.

الأمر الثاني

قول اللّغوي

واستدلّ على حجّيته بأنّ اللغوي من أهل الخبرة والصناعة، وبناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها، فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم من الارتكازيات التي لاريب فيها عند العقلاء، ولم يثبت من الشارع ردع عن هذا البناء، فمن ذلك يستكشف رضاه بالمراجعة إلى اللغة، وتشخيص موضوعات الأحكام منها، كما لايخفى.

هذا، وقد أُجيب عن ذلك بمنع كون اللغوي من أهل الخبرة؛ ضرورة أنّ همّه تشخيص موارد الاستعمال، وأنّ اللّفظ الفلاني قد استعمل في معنى واحد أو متعدّد، وأمّا تعيين الحقائق من المجازات والمشتركات من غيرها فلايستفاد من كتب اللغة أصلاً، بل ولايدعيه لغوي أيضاً[1].

هذا، ولكن لايخفى: أنّه لو سلّمنا الصغرى، وأنّ اللغوي من أهل الخبرة والصناعة فإثبات الكبرى في غاية الإشكال؛ لما هو واضح من أنّ حجّية بناء

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٣٠.

العقلاء في الأُمور الشرعية إنّما يتوقّف على إحراز رضا الشارع بتبعية ذلك البناء، ولو كان ذلك مستكشفاً من عدم الردع عنه، مع كونه بمرئى ومسمع منه.

ومن المعلوم أنّ كاشفية عدم الردع عن الرضا إنّما هو فيما لو كان بناء العقلاء على أمر متصلاً بزمان الشارع، وثابتاً فيه. وإثبات ذلك في المقام مشكل؛ لعدم إحراز أنّه كان في زمن الشارع علم مدوّن مورد لمراجعة الناس، وكان ذلك بمنظرٍ منهم، فإنّ الظاهر أنّ علم اللغة من العلوم المستحدثة في القرون المتأخّرة عن زمن الشارع، فليس ذلك كالبناء على العمل بخبر الواحد واليد وأصالة الصحّة، بل والتقليد، فإنّ الظاهر ثبوته في زمان الأئمّة عليهم السلام، كما يظهر من الروايات.

وبالجملة: فلم يثبت مراجعة الناس إلى أهل اللغة في زمانهم عليهم السلام، حتّى يستكشف من عدم الردع الرضا والإمضاء، كما لايخفى.

الأمر الثالث

الإجماع المنقول

ولابدّ قبل الخوض في المقصود من البحث في جهاتٍ:

الجهـة الأولىٰ: في تعريف الإجماع

إنّ الإجماع عند العامّـة حجّـة بنفسـه في مقابل سائر الأدلّـة، وقد عرّفوه بتعاريف:

منها: ما عن الغزالي: «أنّـه عبارة عن اتفاق أُمّـة محمّدﷺ على أمر من الأُمور الدينيـة»[1].

منها: ما عن الرازي من تفسيره «بأنّـه اتفاق أهل الحلّ والعقد مـن أُمّـة محمّدﷺ على أمر من الأُمور»[2].

منها: ما عن الحاجبي من تعريفـه «بأنّـه اتفاق المجتهدين من هذه الأُمّـة

---

١ ـ المستصفىٰ ١: ١٧٣.

٢ ـ المحصول في علم الأُصول ٢: ٣.

على أمر من الأُمور»[١].

والظاهر: أنّ استنادهم في حجّية الإجماع إلى ما رووه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «**لا تجتمع أُمّتي على الضلالة أو الخطأ**»[٢] هذا، ولايخفى: أنّ ظاهر هذه الرواية مطابق لتعريف الغزالي، ولكن الغزالي وغيره لمّا رأوا أنّ ذلك ينافي مع ثبوت الخلافة لأبي بكر ومن بعده من مشايخهم أعرضوا عن هذا التعريف، مع أنّ تعريفهم أيضاً لايثبت مقصودهم؛ ضرورة عدم تحقّق الاتفاق من جميع أهل الحلّ والعقد، وكذا من جميع المجتهدين، كما هو واضح.

هذا، وأمّا الإجماع عند الإمامية فليس دليلاً مستقلّاً برأسه، بل حجّيته إنّما هو لكشف ذلك عن رأي المعصوم عليه السلام فهو الحجّة، والإجماع كاشف عنها، إمّا من باب اللطف أو الحدس أو غيرهما من الوجوه التي ستجيء، ولايكون لمجرّد الاتفاق في نظرهم استقلال بالدليلية، كما لايخفى.

الجهة الثانية: في عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع

لايخفى أنّ العمدة في باب أدلّة حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء على العمل به في أُمورهم وسياساتهم، كما سيجيء تحقيقه، ومن الواضح أنّ ذلك من الأدلّة اللّبية التي لا إطلاق لها، وحينئذٍ فنقول: لا إشكال في ثبوت بنائهم على العمل بخبر الواحد فيما إذا كان المخبر به من الأُمور المحسوسة بإحدى الحواسّ الخمسة الغير الغريبة، ولايبعد أن يقال بثبوت ذلك أيضاً فيما إذا لم يكن المخبر به من الأُمور المحسوسة، ولكن يعدّ عند العرف كالمحسوسات؛

---

١ ـ شرح العضدي ١: ١٢٢.

٢ ـ بحار الأنوار ٢: ٢٢٥ / ٣ و ٢٨: ١٠٤ / ٣.

لقربه إلى الحسّ، كالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الأُمور القريبة إلى الحسّ.

وأمّا لو كان المخبر به من المحسوسات الغريبة الغير العادية، أو كان بعيداً عن الحسّ، بل كان محتاجاً إلى الاجتهاد ونحوه ممّا يتطرّق إليه الخطأ والاشتباه فلم يثبت بناء العقلاء على العمل بقول شخص واحد فيها؛ إمّا لكون العمل به مشروطاً بإحراز كون المخبر ثقة ـ وهذا المعنى يبعد تحقّقه مع الإخبار بالأُمور الغريبة ـ أو لكون المخبر وإن كان ثقة إلّا أنّ أصالة عدم الخطأ والاشتباه لا تجري عندهم في مثل تلك الأُمور.

الجهة الثالثة: في وجه حجّية الإجماع

قد عرفت أنّ وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام، ومستند القطع به:

إمّا العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً.

وإمّا لزوم أن يكون رأيه في جملة رأيهم من باب قاعدة اللطف التي مرجعها في المقام إلى وجوب إلقاء الخلاف على الإمام عليه السلام لو رأى اجتماع الأُمّة على أمرٍ غير واقعي.

وإمّا الملازمة العادية بين رأي العلماء ورأيه عليه السلام وحدسه من اتفاقهم.

وإمّا الملازمة بين ذلك وبين وجود دليل معتبر عندهم وإن لم يصل إلينا.

هذا، والوجه الأوّل لايكاد يتفق في زمان الغيبة؛ لعدم العلم بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين، إلّا نادراً، كما لايخفى.

والوجه الثاني لايتمّ؛ لعدم الدليل على وجوب ذلك على الإمام عليه السلام.

والوجه الرابع أيضاً مخدوش؛ لأنّه لو كان اتفاقهم على أمر مستنداً إلى دليل

معتبر لكان اللازم نقل ذلك الدليل في كتبهم؛ خصوصاً مع ما نرى منهم من حرصهم على جمع الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام.

والحقّ هو الوجه الثالث، الذي مرجعه إلى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين ورضا الرئيس، كما هو كذلك في الأُمور الدنيوية، فإنّ من ورد في بلد مثلاً، ورأى أمراً رائجاً بين أهل ذلك البلد يحدس حدساً قطعياً بأنّ هذا قانون ذلك البلد، كما لايخفى.

هذا، ولكن ذلك الحدس إنّما هو فيما إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل موافق لما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الاتفاق أحد هذه الأُمور، فلايكشف اتفاقهم عن رضا الرئيس بذلك واقعاً، كما لايخفى.

هذا، ويرد على الوجه الرابع أيضاً: أنّ الكشف عن دليل معتبر ـ على فرض تماميته ـ لايفيد بالنسبة إلينا؛ لاحتمال أنّه لو كان واصلاً إلينا لفهمنا منه غير ما فهموا؛ لاختلاف الأنظار في فهم الظهورات.

إذا عرفت هذه المقدّمات تظهر لك: أنّ نقل الإجماع لايكون حجّة ومشمولاً لأدلّة حجّية خبر الواحد؛ من حيث المسبّب؛ لما عرفت من انحصار أدلّة حجّيته بما إذا كان المخبر به من الأُمور المحسوسة القريبة، وهنا ليس كذلك؛ لأنّه على تقدير كون مستند الناقل هو القطع بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين فالمسبّب وإن كان أمراً محسوساً، إلّا أنّه من المحسوسات الغريبة الغير العادية التي لايكتفى فيها بإخبار واحد.

وعلى تقدير كون مستنده هو الملازمة العادية الراجعة إلى حدس رأي الإمام عليه السلام من آراء المرؤوسين فالمسبّب لايكون حينئذٍ من الأُمور المحسوسة؛ لأنّه وصل إليه من طريق الحدس والاجتهاد، والذي لاتجري فيه أصالة عدم

الخطأ والاشتباه، كما عرفت.

فنقل الإجماع؛ من حيث تضمّنه لنقل المسبّب لايكون حجّة أصلاً، وأمّا من حيث نقل السبب فيكون حجّة بلاريب؛ لكونه من الأُمور المحسوسة الغير الغريبة. وحينئذٍ فإن كان السبب تامّاً؛ من حيث السببية بنظر المنقول إليه أيضاً يستفيد من ذلك رأي المعصوم عليه السلام، وإلّا فيضمّ إليه مقداراً يوجب تمام السبب، فيستكشف منه رأيه عليه السلام، وإلّا فلايترتّب على نقله أثر؛ من حيث استكشاف رأي المعصوم عليه السلام.

الأمر الرابع

الشهرة في الفتوى

والظاهر حجّيتها إذا كانت متحقّقة بين قدماء الأصحاب إلى زمن الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره ؛ لملاك حجّية الإجماع فيها. فإنّه إذا كان الفتوى على حكم مشهوراً بين الفقهاء الذين هم حَملة علوم أهل البيت، والأخبار المأثورة عنهم بحيث كان خلافه شاذّاً نادراً يستكشف من ذلك أنّ رأي المعصوم عليه السلام إنّما هو مطابق له؛ إذ لايعتبر في هذا الكشف اتفاق الكلّ، بل يكفي فتوى المعظم منهم.

ولكن ذلك إنّما هو إذا كان الفتوى مشتهراً بين القدماء؛ لأنّ بنائهم في التأليف والتصنيف على ضبط الأُصول المتلقّاة من الأئمّة عليهم السلام، من دون التعرّض للتفريعيات، كما هو ديدن المتأخّرين منهم. فالشهرة بين القدماء كإجماعهم حجّة؛ لوجود ملاك حجّيته فيها، كما عرفت.

هذا، ويمكن أن يستدلّ له بما في مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض الراوي كون الحاكمين عدلين مرضيين، لايفضل واحد منهما على الآخر من قوله عليه السلام : «ينظر إلى من كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع

عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه تعالى».

إلى أن قال قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم. قال: «ينظر...» الحديث[1]، فإنّ وجوب الأخذ بالخبر المجمع عليه بين الأصحاب؛ معلّلاً بأنّ المجمع عليه لاريب فيه إنّما يتمّ فيما لو كان الخبر مشهوراً بين الأصحاب؛ من حيث الفتوى على طبق مضمونه، وإلّا فمجرّد اشتهاره رواية، بأن نقله الأكثر في كتب حديثهم، ولو مع إطراحه، وعدم الفتوى على طبق مضمونه لايوجب أن يكون ممّا لاريب فيه، فيجب الأخذ به من هذه الجهة.

ويؤيّده الاستشهاد بحديث التثليث، فإنّ مجرّد الاشتهار؛ من حيث الرواية لايوجب أن يكون الخبر من أفراد بيّن الرشد. نعم، ينافي ذلك قوله في الذيل: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم» فإنّ الشهرة الفتوائية ممّا لايعقل أن تكون في طرفي المسألة، مضافاً إلى أنّ التعبير بقوله: «قد رواهما الثقات عنكم» يؤيّد أنّ النظر إنّما هو في حيثية صحّة الرواية، واشتهاره بين الثقات، وكذا ينافي ذلك التعبير عن الشهرة بـ«المجمع عليه»، فإنّ ذلك يتمّ لو كان المراد بها هي الشهرة في الرواية الحاصلة بتدوين الكلّ، واتفاقهم على روايته، ولاينافيه تدوين بعضهم للرواية الغير المشهورة أيضاً، وأمّا لو كان المراد بها هي الشهرة في الفتوى فلايتمّ هذا التعبير.

---

١ ـ الكافي ١: ٦٧ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

هذا، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنّ المقصود بالإجماع في الرواية ليس اتفاق الكلّ، فإنّ جلّ الأصحاب لو ذهبوا إلى أمر، وأفتوا على طبق رواية يصحّ عرفاً أن يقال: إنّ هذه الرواية تكون مجمعاً عليها. وأمّا قوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» فيمكن أن يقال بعدول السائل عن السؤال عن ترجيح أحد الحكمين أو مستندهما على الآخر إلى السؤال عن حكم تعارض الخبرين اللذين رواهما الثقات، فتأمّل.

هذا، ولو سلّمنا كون المراد بالشهرة في المقبولة هي الشهرة؛ من حيث الرواية فلا إشكال في أنّ المراد بقوله: «**فإنّ المجمع عليه لاريب فيه**» هي مطلق ما يكون مجمعاً عليه، فيكون بمنزلة كبرى كلّية يمكن التمسّك بها في جميع صغرياته التي منها الشهرة في الفتوى.

وأمّا ما أفاده في «التقريرات» ممّا ملخّصه: أنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلّية التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد بالمجمع عليه إن كان هو الإجماع المصطلح فلايعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلايصحّ حمل قوله: «**ممّا لاريب فيه**» عليه بقول مطلق، بل لابدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّية؛ لأنّه يعتبر فيها صحّة التكليف بها ابتداءً، بلا ضمّ المورد إليها، والمقام ليس كذلك؛ لأنّه لايصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لاريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله، وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة، فالتعليل أجنبي عن أن يكون كبرى كلّية عامّة[1].

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٤ ـ ١٥٥.

ففيه: أنّ عدم الريب المحمول في الرواية على المجمع عليه ليس عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، بل هو من المعاني النفسية التي لاتقبل الإضافة، فالمراد: أنّ كلّ ما يكون عند العرف ممّا لاريب فيه يجب الأخذ به، وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، ولايلزم شيء من التوالي الفاسدة، كما هو واضح.

الأمر الخامس

خبـر الواحـد

ممّا خرج عن أصالـة حرمـة التعبّد بالظنّ، وقام الدليـل عـلى حـجّيته بالخصوص، خبر الواحد واختلفت أقوال العلماء في حجّيتـه وعدمها.

أدلّـة عدم حجّيـة خبر الواحد

وقد حكي عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابـن إدريس عـدم حجّيـة خبر الواحد[١]، واستدلّ لهم بـالآيات النـاهيـة عـن اتـباع غـير العـلم. والتحقيق في الجواب عن هذا الاستدلال: أنّ الآيات الناهيـة بعضها ظاهر فـي الأُصول الاعتقاديـة، مثل قولـه تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢]،

١ ـ الذريعـة إلى أُصول الشريعـة ٢: ٥٢٨، المهذّب ٢: ٥٩٨، غنيـة النزوع ٢: ٣٥٦، مجمع البيان ٩: ١٩٩، السرائر ١: ٥٠.

٢ ـ النجم (٥٣): ٢٨.

وبعضها أعمّ منها، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

أمّا الطائفة الأُولى فغير مرتبطة بالمقام، وأمّا الطائفة الثانية فمضافاً إلى عدم إبائها عن التخصيص بالأدلّة الآتية الدالّة على اعتبار الخبر يرد عليه أنّ الاستدلال بها مستلزم لعدم جوازالاستدلال به، ومايلزم من وجوده العدم لايجوزالاستدلال به.

توضيحه: أنّ قوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، قضية حقيقية تشمل كلّ ما وجد في الخارج، وكان مصداقاً لغير العلم، فيشمل دلالة نفسها؛ لأنّها ليست إلّا ظنّية؛ لكونها ظاهرة في الدلالة على المنع، والظواهر كلّها ظنّية. وبالجملة: إذا لم يجز اتباع غير العلم بمقتضى الآية لم يجز اتباع ظاهرها؛ لكونه غير علمي، والفرض شمولها لنفسها؛ لكونها قضية حقيقية.

إن قلت: لزوم هذا المحذور من شمول الآية لنفسها دليل على التخصيص وعدم الشمول.

قلت: كما يرتفع المحذور بذلك كذلك يرتفع بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر ممّا قام الدليل على حجّيته، فتختصّ الآية بالظنون التي هي غير حجّة، ولا ترجيح للأوّل، لو لم نقل بترجيح الثاني باعتبار أنّ الغرض منها هو الردع عن اتباع غير العلم، ولا تصلح للرادعية إلّا بعد كونها مفروضة الحجّية عند المخاطبين، ولا تكون حجّة إلّا بعد ثبوت كون الظواهر حجّة ومورداً لبناء العقلاء.

فالآية لا تشمل ما كان من قبيلها من الظنون، ومرجع ذلك إلى أنّ تلك الظنون لايكون بنظر العقلاء مصداقاً لما ليس لهم به علم، وإلّا لكان اللازم عند

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٣٦.

نزول الآيـة الشريفـة أن يرفع الناس أيديهم عن اشتغالاتهم المبتنية بحسب الغالب على الأُمور الظنّيـة، كاليد وأصالـة الصحّـة وغيرهما، مع وضوح خلافـه. وليس ذلك إلّا لعدم كون هذه الظنون داخلـة عندهم في الآيـة. وخبر الواحد أيضاً من هذا القبيل، كما هو واضح.

وقد أفاد بعض الأعاظم ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ في مقام الجواب عن الاستدلال بالآيـة ما ملخّصـه: أنّ نسبـة الأدلّـة الدالّـة على جواز العمل بخبر الواحد إلى الآيات ليست نسبـة التخصيص، حتّى يقال بأنّها آبيـة عنـه، بل نسبـة الحكومـة. فإنّ تلك الأدلّـة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حالـه حال العلم في عالم التشريع، فلا تشملـه الأدلّـة الناهيـة عن العمل بالظنّ. هذا في غير السيرة العقلائيـة.

وأمّا فيها فيمكن بوجـه أن تكون نسبتها إلى الآيات نسبـة الورود، بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقـة ليس من العمل بالظنّ؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفـة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقـة خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ. هذا، مضافاً إلى عدم صلاحيتها للرادعيـة عن السيرة العقلائيـة؛ للزوم الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيرة بها يتوقّف على أن لا تكون السيرة مخصّصـة لعمومها، وعدم كونها مخصّصـة لعمومها يتوقّف على أن تكون رادعـة منها[1]، انتهى.

ويرد عليـه: أنّ ما ذكره من إباء الآيات عن التخصيص لايتمّ في مثل قولـه: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ لعدم اختصاصها بالأُصول الاعتقاديـة.

وأمّا مسألـة الحكومـة فلا أساس لها؛ لأنّ الأخبار الدالّـة على جواز العمل

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.

بقول الثقة لم يكن لسانها لسان الحكومة؛ بحيث كان مفادها هو إلغاء احتمال الخلاف. وقولهعليه‌السلام في بعض الأخبار: «**العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول**»[1] لايدلّ على الحكومة؛ لأنّه ليس مفادها إلّا العمل بقوله؛ لوثاقته، لا وجوب إلغاء احتمال الخلاف.

وأمّا ورود السيرة العقلائية على الآيات فممنوعة؛ لعدم كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم، ولو سلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف فلايوجب ذلك أيضاً تحقّق الورود أو التخصيص، فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب. والفرق بينهما: أنّ الأوّل إنّما هو مع إعمال التعبّد، بخلاف الثاني.

وأمّا ما أفاد أخيراً من لزوم الدور ففيه ـ مضافاً إلى جريان الدور في المخصّصية أيضاً، كما لايخفى ـ أنّ توقّف الرادعية إنّما هو على عدم مخصّص حاصل؛ إذ لا مخصّص في البين جزماً؛ لأنّ النواهي الرادعة حجّة في العموم، ولابدّ من رفع اليد عنها بحجّة أقوى، ولا حجّية للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع رادع فعلاً، والسيرة حجّة لو أمضاها الشارع، وهو منتف مع هذه المناهي. وبالجملة: فعدم كون السيرة مخصّصة للآيات الناهية وإن كان متوقّفاً على كونها رادعة عنها إلّا أنّ رادعيتها لا تتوقّف على شيء.

هذا، ويمكن تقريب الورود بالنسبة إلى أدلّة حجّية الخبر الواحد بأن يقال: إنّ العلم الذي نهى عن اتباعه لايكون المقصود به هو العلم المقابل للظنّ، بل المراد به هو الحجّة، ولو كانت ظنّية. فمفاد الآية إنّما هو النهي عن اتباع

---

١ ـ الكافي ١: ٣٢٩ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

غير الحجّة، وأدلّة حجّية خبر الواحد إنّما تكون مثبتة لحجّيته، فتكون واردة عليها.

كما أنّه يمكن أن يقال ـ بعد إبقاء العلم على معناه الظاهر المرادف لليقين ـ: إنّ العمل بخبر الواحد ليس عملاً بغير العلم واتباعاً له؛ لأنّه وإن كان كشفه عن الواقع كشفاً ظنّياً، ولايحصل العلم منه إلّا أنّه بعد قيام الدليل القطعي من السيرة أو غيرها على حجّيته يكون العمل في الحقيقة عملاً بالعلم، كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال في المقام بالآيات الناهية استدلال في غير محلّه، كما عرفت.

وقد يستدلّ لهم أيضاً بالروايات الدالّة على ردّ ما لم يكن عليه شاهد من كتاب اللّه أو شاهدان[١] أو لم يكن موافقاً للقرآن[٢] أو لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام إليهم[٣]، أو على بطلان ما لايصدقه كتاب اللّه[٤]، أو على أنّ ما لايوافق كتاب اللّه زخرف[٥]، أو مثل ذلك من التعبيرات. ولكن لايخفى أنّها أخبار آحاد، لا مجال للاستدلال بها على عدم حجّيتها. ودعوى تواترها إجمالاً وإن لم يكن

---

١ ـ الكافي ٢: ٢٢٢ / ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢ و ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٩ و ٣٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٦.

٤ ـ المحاسن: ٢٢١ / ١٢٩.

٥ ـ الكافي ١: ٦٩ / ٣ و ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ و ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٢ و ١٤.

متواترة لفظاً أو معناً إنّما تجدي ـ على تقدير تسليمها ـ بالنسبة إلى القدر المتيقّن، ومورد توافق الجميع، وهو بطلان الخبر المخالف، ولابأس بالالتزام بعدم حجّيته، كما هو واضح.

أدلّة حجّية خبر الواحد

ثمّ إنّه قد استدلّ للمشهور بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات

منها: آية النبأ

قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾[1] ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأوّل: من جهة مفهوم الشرط، وأنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن على كون الجائي بالخبر فاسقاً يدلّ على انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثاني: من جهة مفهوم الوصف وأنّ وجوب التبيّن إنّما جعل محمولاً على خبر الفاسق؛ فينتفي عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ وجوب التبيّن إنّما يناسب مع كون الجائي بالخبر فاسقاً.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق في الموضوع، فإنّه مركّب من الخبر ومن

---

١ ـ الحجرات (٤٩): ٦.

كون الجائي بـه فاسقاً، وهو يدلّ على مدخليـة ذلك في ترتّب المـحمول، وإلّا لكان ذكره لغواً، كما هو واضح.

هذا، ويرد على الاستدلال بالآيـة من جهـة مفهوم الشـرط: أنّــه ـ عـلى تقدير تسليم ثبوت المفهوم لمطلق القضايا الشرطيـة وللآيـة بـالخـصوص ـ أنّ ماجعل في الآيـة جزاءً لمجيء الفاسق بالنبأ بحسب الظاهر لايناسب مع الشرط، ولا ارتباط بينهما، فلابدّ أن يكون الجزاء أمراً آخر محذوفاً يدلّ عليـه المذكور.

توضيح ذلك: أنّ التبيّن عبارة عن التفحّص والتحقيق ليظهرالأمر ويـتبيّن، ومن الواضح أنّ التبيّن عند مجيء الفاسق بالخبر لايوجب العمل بخبر الفاسق، من حيث مجيئـه بـه، بل يكون العمل حينئذٍ على طبق ما يتبيّن، بلا مدخليـة إتيان الفاسق بـه.

وبالجملـة: فوجوب التبيّن والعمل على طبقـه ممّا لا ارتباط لـه بـمجيء الفاسق بالخبر. فاللازم أن يكون الجزاء هو عدم الاعتناء بخبره وعدم الاعتماد بقولـه، فمنطوق الآيـة حينئذٍ عبارة عن أنّـه لو جاءكم فاسق بـنبأ فـتوقّفوا، ولا ترتّبوا عليـه الأثر أصلاً. وحينئذٍ فالحكم فـي المـفهوم إنّـما هـو نـفي التـوقّف والإطراح بالكلّيـة، وهو لايثبت أزيد من ترتيب الأثر عـلى قـول العـادل فـي الجملـة، الغير المنافي مع اشتراط عدل آخر، كما لايخفى.

هذا، ويؤيّد ما ذكرنا: أنّ المنقول عن بعض القـرّاء هـو «تـثبّتوا» مـوضع «تبيّنوا»[1]، والتثبّت التوقّف، فتدبّر.

هذا كلّـه على تقدير تسليم ثبوت المفهوم للآيـة، مع أنّ لنا المنع منـه، كما أفاده الشيخ المحقّق الأنصاري في «الرسالـة»، ومحصّلـه: أنّ الجزاء هو وجوب

---

١ ـ الكشّاف ٤: ٣٦٠، مجمع البيان ٩: ١٩٨، كنز الدقائق ٩: ٥٨٩.

التبيّن عن الخبر الذي جاء بـه الفاسق لا مطلق الخبر، كما هـو واضـح، ومـن المعلوم انتفاء ذلك عند انتفاء الشرط، وهو مجيء الفاسق بالخبر؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعـه؛ إذ لايعقل التبيّن عن خبر الفاسق مع عدم مجيئـه بـه. وحينئذٍ فالقضيـة السالبـة المفهوميـة إنّما هي سالبـة بانتفاء الموضوع، فتكون الجملـة الشرطيـة مسوقـة لبيان تحقّق الموضوع، كما في قـول القـائل: «إن رزقت ولداً فاختنـه» ونظائر هذا المثال[1].

وهنا تقريبات لبيان ثبوت المفهوم للآيـة:

أحدها: ما أفاده في «الكفايـة»: أنّ الشرط هو كون الجائي بالخبر فاسقاً، والموضوع المفروض هو نفس النبأ المتحقّق، فمرجع الآيـة إلى أنّ النبأ إن كان الجائي بـه فاسقاً، فيجب التبيّن، ومفهومـه أنّـه إن لم يكن الجـائي بــه فـاسقاً فينتفي وجوب التبيّن، وهو لايصدق إلّا مع مجيء العادل بـه[2].

هذا، ويرد عليـه: أنّ هذا تصرّف في الآيـة، وحمل لها على غير المـعنى الظاهر بلا دليل.

ثانيها: ما أفاده المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ وملخّصـه: أنّـه لاشبهـة في أنّ استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تـجريد المـوضوع المذكور في المنطوق في ناحيـة المفهوم من القيود التي اُريد استخراج المفهوم من جهتها، وحينئذٍ فنقول: إنّ المحتملات المتصوّرة في الشرط في الآيـة ثلاثـة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصّـة مجرّداً عن متعلّقاتـه، وعليـه يتمّ ما أفاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبـة بانتفاء الموضوع، فإنّ لازم

---

١ ـ فرائد الاُصول ١: ١١٨.

٢ ـ كفايـة الاُصول: ٣٤٠.

الاقتصار على التجريد على خصوص المجيء هو حفظ إضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف إلى الفاسق.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلّقاته، ولازمه هو كون الموضوع نفس النبأ، مجرّداً عن إضافته إلى الفاسق أيضاً، وعليه يكون للآية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة، ولازمه هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما جعل شرطاً؛ أعني الإضافة الحاصلة بين المجيء والفاسق، وينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول.

هذا، ولكن الأخير من هذه الوجوه الثلاثة في غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء، أو مع إضافته إلى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء والفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية؛ كي يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به، كما أفاده في «الكفاية».

ويتلوه في البعد الوجه الأوّل، فإنّ ذلك أيضاً ينافي ظهور الآية المباركة، فإنّ المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف إلى الفاسق، نظير قوله «إن جاءَك زيد بفاكهة يجب تناولها»، وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في الآية عن إضافته إلى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلّقاته، فيكون الموضوع نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاصّ المضاف إلى الفاسق، ولازمه جواز التمسّك بإطلاق المفهوم في الآية؛ لعدم انحصاره حينئذٍ في السالبة بانتفاء الموضوع[1]، انتهى.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ١١١ ـ ١١٢.

ثالثها: ما في تقريرات المحقّق النائيني، وملخّصه: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول[١]، فإنّ موردها إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد أجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً، والآية الشريفة إنّما وردت لإفادة كبرى كلّية لتمييز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها، وقد علّق وجوب التبيّن على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً، لا كون الخبر واحداً؛ إذ لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبيّن في الآية عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق. فجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق[٢]، انتهى.

رابعها: تقريب آخر أفاده الأُستاذ[٣]، وهو أنّه لا فرق في شمول العامّ لأفراده بين كونها أفراداً ذاتية له أو عرضية، إذا كانت شموله للثانية بنظر العرف حقيقة، فكما أنّ الأبيض صادق على نفس البياض ذاتاً كذلك صادق على الجسم المتصف به، مع أنّ صدقه عليه عرضي عند العقل. وحينئذٍ نقول: إنّ لعدم مجيء الفاسق بالخبر فرد ذاتي، هو عدم تحقّق الخبر أصلاً، وأفراد عرضية هي مجيء العادل به، فكما يشمل العامّ الذي هو مفهوم الآية الفرد الذاتي كذلك يشمل الفرد العرضي أيضاً.

هذا، ويرد على الأخير ثبوت الفرق بين المثال والممثّل، فإنّ صدق عنوان الأبيض على نفس البياض في المثال يكون أخفى من صدقه على الفرد العرضي الذي هو الجسم المتصف به، بخلاف المقام، فإنّ صدق المفهوم على الفرد

---

١ ـ أسباب النزول: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، التبيان ٩: ٣٤٣، مجمع البيان ٩: ١٩٨.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٩.

٣ ـ أنوار الهداية ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

العرضي، وهو مجيء العادل بالنبأ أخفى من صدقه على الفرد الذاتي، وهو عدم تحقّق النبأ أصلاً، بل لا يكون عرفاً من مصاديقه وإن كان أحد الضدّين ممّا ينطبق عليه عدم الضدّ الآخر، ويكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح فنّ المعقول، لكنّه أمر خارج عن متفاهم العرف.

هذا، ويرد على الوجه السابق على هذا الوجه: أنّ كون مورد النزول هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق لا ربط له بكون الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط خارج غير مسوغ لتحقّق الموضوع. وبالجملة: فلايمكن أن يستفاد من مورد النزول مدخلية المجيء في الموضوع وعدمها، فاللازم الأخذ بظاهرها، الذي هو كون الموضوع النبأ المقيّد بمجيء الفاسق به، وقد عرفت عدم ثبوت المفهوم له حينئذٍ أصلاً مع أنّ دعوى كون الآية واردة لإفادة كبرى كلّية إنّما يبتني على ثبوت المفهوم لها؛ ضرورة أنّها بدونه لا تكون في مقام تمييز ما يجب فيه التبيّن عن غيره، فإثبات المفهوم لها من هذه الناحية غير ممكن أصلاً. ومن هنا يظهر الجواب عن باقي التقريبات، فتدبّر.

تذييل: فيما أُورد على التمسّك بالآية

قد أُورد على التمسّك بالآية الشريفة لحجّية خبر الواحد بأُمورٍ، بعضها يختصّ بالآية وبعضها يشترك بين الآية وغيرها:

أمّا الإشكالات المختصّة بالآية

فمنها: معارضة المفهوم مع عموم التعليل الواقع في ذيلها، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ﴾ فإنّ الجهالة هي عدم العلم بالواقع، وهو مشترك بين إخبار الفاسق وغيره. فمقتضى التعليل وجوب

التبيّن عن خبر العادل أيضاً، وهو يعارض مع مفهوم الصدر، والتعليل أقوى.

ودعوى: أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، ويجب حينئذٍ تقديم عموم المفهوم وإدخال مادّة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه، وانحصر مورده بالخبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل نقول: إنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن الآية مفهوماً ومنطوقاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل، فيجب تخصيصه به.

مدفوعة: بأنّ المدعى إنّما هو التعارض بين ظهور التعليل في العموم وظهور الجملة الشرطية في ثبوت المفهوم، وحينئذٍ فالأخذ بظاهر التعليل أولى من تخصيصه بعد ثبوت المفهوم؛ خصوصاً بعد كونه آبياً عن التخصيص. وبعبارة أُخرى: لاينعقد للآية مفهوم، حتّى تعارض مع عموم التعليل[1].

هذا، **والحقّ أن يقال**: إنّ الآية الشريفة لا مجال للاستدلال بها للمقام، فإنّ المراد بالنبأ ليس مطلق الخبر، بل الخبر العظيم، والنبأ الذي يترتّب عليه أُمور كثيرة. والدليل عليه ـ مضافاً إلى التعبير بالنبأ لابالخبر ـ ملاحظة التعليل، فإنّ من الواضح أنّ العمل بخبر الفاسق في غير الأُمور العظيمة ممّا لايترتّب عليه الندامة، فإنّه لو أُخبر بمجيء زيد فرتّب المخاطب آثار المجيء بمجرّد إخباره لايوجب ذلك إصابة القوم بجهالة الموجبة للندامة، ويدلّ على ذلك ملاحظة مورد نزول الآية أيضاً، ومن المعلوم أنّ في تلك الأُمور العظيمة التي يترتّب عليها قتل الرجال، وسبي النساء والصبيان، وتصرّف الأموال لايجوز الاكتفاء فيها بخبر العادل أيضاً، فالآية الشريفة بعيدة عن المقام بمراحل.

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١١٨.

هذا، مضافاً إلى أنّـه على تقدير تسليم كون المراد بالنبأ هو مطلق الخـبر نقول: إنّـه لا مجال لدعوى المفهوم فيها، فإنّ التعليل إنّما يدلّ على كون الحكم معلّلاً بمضمونـه، ومعـه لا مجال لدعوى كون التعليق في القضيـة الشرطيـة ظاهراً في كون الشرط علّـة، فضلاً عن كونـه علّـة منحصرة؛ إذ هذا الظهور إنّما نشأ من إطلاق الأداة أو إطلاق الشرط أو إطلاق الجزاء ـ كما قد قرّر في باب المفاهيم ـ ومع التصريح بالعلّيـة لم يكن للقضيـة ظهور في الإطلاق، بل لايكون لها ظهور في مجرّد علّيـة الشرط، فضلاً عن انحصارها. ولعـمري إنّ هـذا الإشكـال مـمّا لايمكن الذبّ عنـه، فتدبّر.

هذا، وأمّا ما يظهر من بعض من دعوى أنّ الجهالـة ليس بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهـة والركون إلى ما لاينبغي الركون إليـه[1] فهو ظـاهر الفسـاد، وبعد وضوح كونـه من اشتقاقات مادّة الجهل، مضافاً إلى تصريح أهل اللغـة بـه أيضاً[2].

ومنها: أنّـه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم؛ لأنّ مورد نزول الآيـة الشريفـة هو الإخبار بالارتداد، وهو لايثبت إلّا بالبيّنـة، فاللازم خروجـه عـن العموم، مع أنّـه نصّ في المورد، فلابدّ من رفـع اليـد عـن المـفهوم لئـلّا يـلزم التخصيص الشنيع[3]، وهذا الإشكال أيضاً ممّا لايمكن الذبّ عنـه، وإن تـصدّى للجواب عنـه المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات[4]ـ ولكنّـه لايـندفع بـه، فتأمّل فيـه.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧١.

٢ ـ مجمع البحرين ٥: ٣٤٥، القاموس المحيط ٣: ٣٦٣، الصحاح ٤: ١٦٦٣.

٣ ـ اُنظر فرائد الأُصول ١: ١٢٤.

٤ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٤.

وأمّا الإشكالات العامّـة

فمنها: أنّ مفهوم الآيـة لو دلّ على حجّيـة خبر العادل لدلّ على حـجّيـة الإجماع الذي ادعاه السيّد وأتباعـه على عدم حجّيـة خبر العادل أيضاً؛ لأنّـهم عدول أخبروا بحكم الإمامعليه السلام بعدم حجّيـة خبر الواحد، فيلزم من حجّيـة الخبر عدم حجّيتـه، وما يلزم من وجوده العدم فهو محال[1].

هذا، ولكن هذا الإشكال يندفع بملاحظـة ما ذكرنا في الإجماع المنقول من عدم حجّيـة الإخبار عن حدس، ومن المعلوم أنّ ادعـاء الإجـماع مـبني عـلى الحدس، كما عرفت.

وأُجيب عنـه بوجوه أُخر:

أحدها: أنّ ذلك معارض بقول السيّد، فإنّ حجّيتـه يستلزم عدم حـجّيتـه، وما يلزم من وجوده العدم فهو محال، فلايكون قول السيّد بحجّـة[2]. ولكن يمكن أن يقال: بأنّ المحال إنّما يلزم من شمول خبر السيّد لنفسـه، وهو يـوجب عـدم الشمول، ولكنّـه معارض بأنّ حجّيـة الخبر الواحد لايستلزم المحال، بل المحال يلزم من شمول أدلّـة حجّيـة خبر الواحد لخبر السيّد، وهو يوجب عدم شمولها لـه، فيرتفع الإشكال.

ثانيها: أنّ الأمر يدور بين دخولـه وخروج ما عداه وبين العكس، ولاريب أنّ الثاني متعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من جعل الحجّيـة ينحصر في بيان عدم الحجّيـة، ولاريب أنّ التعبير عن هذا المقصود

---

١ ـ أُنظر فرائد الأصول ١: ١٢١.

٢ ـ نفس المصدر.

بما يدلّ على عموم حجّيـة خبر العادل قبيح في الغايـة[١].

وأورد على ذلك المحقّق الخراساني في «التعليقـة» بمنع لزوم ما هو قبيح في الغايـة ؛ لأنّـه من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآيـة واقعاً هو حجّيـة خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيتـه، كما هو قضيـة ظهورها، من دون أن يزاحمـه شيء قبلـه وعدم حجّيتـه بعده، كما هو قضيّتـه؛ لمزاحمـة عـمومها لسائر الأفراد، وبعد شمول العموم لـه أيضاً.

ومن الواضح: أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّـه ليس إلّا من باب بـيان إظهار انتهاء حكم العامّ في زمان بتعميمـه؛ بحيث يعمّ فرداً ينافي ويناقض الحكم سائر الأفراد. ولايوجد إلّا في ذاك الزمان؛ حيث إنّـه ليس إلّا نحو تقييد. لكـن الإجماع قائم على عدم الفصل[٢]، انتهى موضع الحاجـة.

ولكن لايخفى: أنّ دعوى السيّد الإجماع لو كانت حجّـة بمقتضى شـمول أدلّـة حجّيـة خبر العدل لكان مقتضاها عـدم حـجّيـة خـبر الواحـد مـن زمـن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فيعود حينئذٍ محذور الاستهجان، كما هو واضح.

ثالثها: ما ذكره المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ: من أنّ هذا الإشكال مدفوع أوّلاً: بأنّـه من المستحيل شمول دليل الحجّيـة لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدمها؛ من جهـة استلزام شمول الإطلاق لمـرتبـة الشكّ بـمضمون نفسـه، فإنّ التعبّد بإخبار السيّد بعدم حجّيـة خبر الواحد إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجّيـة واللاحجّيـة، ومن المعلوم استحالـة شمول إطـلاق مـفهوم الآيــة وغيره من الأدلّـة لمرتبـة الشكّ في نفسـه. بل على هذا يـمكن أن يـقال بـعدم

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١١٠.

شموله لمثل خبر الشيخ، الحاكي عن الحجّية، فإنّ مناط الاستحالة جارٍ في كليهما، ولايختصّ بالخبر الحاكي عن عدم الحجّية.

وثانياً: أنّه بعد شمول أدلّة الحجّية لما عدا خبر السيّد من سائر الأخبار لايبقى مجال لشمولها له؛ لأنّ القطع بحجّيتها ملازم لانتفاء الشكّ في مطابقة مضمون خبر السيّد للواقع وعدمها، فيخرج بذلك عن عموم أدلّة حجّية الخبر، فيصير عدم شمول الأدلّة لمثل خبر السيّد من باب التخصّص لانتفاء الشكّ في مطابقة مؤدّاه للواقع، وهذا بخلاف ما لو شملت الأدلّة لخبر السيّد؛ إذ عليه يلزم كون خروج ما عداه من سائر الأخبار من باب التخصيص؛ لتحقّق الموضوع فيها، وهو الشكّ في المطابقة وجداناً. ومن المعلوم أنّه مع الدوران بين التخصّص والتخصيص يتعيّن الأوّل.

لايقال: كيف، ولازم شمول الأدلّة لمثل خبر السيّد أيضاً هو القطع بعدم حجّية ما عداه، فيلزم أن يكون خروج ما عداه أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

فإنّه يقال: إنّ المدار في التعبّد بكلّ أمارة إنّما هو الشكّ في مطابقة مضمونه ومؤدّاه للواقع، ومؤدّيات ما عدا خبر السيّد لايكون حجّية خبر الواحد؛ كي يقطع بعدم الحجّية بسبب شمول أدلّة الاعتبار لخبر السيّد الحاكي عن عدم الحجّية، بل وإنّما مؤدّيات ما عداه عبارة عن وجوب الأمر الفلاني أو حرمة كذا واقعاً، ولاريب في بقاء الشكّ في المطابقة، ولو على تقدير القطع بحجّية خبر السيّد، فيشملها أدلّة الاعتبار، فلايكون رفع اليد عنها بمقتضى اعتبار خبر السيّد إلّا من باب التخصيص[1]، انتهى ملخّصاً.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ١١٨.

أقول: أمّا ما أفاده أوّلاً فيرد عليه: ما نبّهنا عليه في مبحث القطع من أنّ ما اشتهر بينهم من تأخّر الشكّ في الشيء عن ذلك الشيء، وتوقّفه على تحقّقه ممّا لايتمّ أصلاً. كيف ولازم ذلك انقلاب الشكّ إذا وجد علماً؛ إذ على الفرض لايتحقّق بدون ثبوت المشكوك، فمع العلم بذلك ينقلب الشكّ علماً، كما هو واضح. فما ذكره من استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية لمرتبة الشكّ في نفسه ممّا لا نعرف لها وجهاً أصلاً.

وأمّا ما أفاده ثانياً فيرد عليه: أنّ شمول أدلّة الحجّية لما عدا خبر السيّد إنّما هو فيما إذا كان حجّيته مشكوكة؛ إذ لا معنى لشمولها له مع القطع بعدم الحجّية. وحينئذٍ نقول: كما أنّ شمولها له مستلزم لخروج خبر السيّد من باب التخصّص؛ إذ لايبقى حينئذٍ شكّ في حجّيته ولا حجّيته حتّى تشمله أدلّة الحجّية، كذلك شمول الأدلّة لخبر السيّد موجب لخروج ما عداه من الأخبار عن تحتها من باب التخصّص؛ إذ لايبقى مع شمولها لخبر السيّد شكّ في حجّية ما عداه وعدم حجّيته. والملاك في الشمول هو الشكّ في الحجّية، لا مطابقة مضمونه للواقع وعدمها. فما ذكره من دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ممّا لا وجه له أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى.

ومن الإشكالات العامّة: إشكال شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفّار عن العسكري عليه السلام.

ويمكن تقريب هذا الإشكال من وجوه[1]:

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١٢٢، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧ ـ ١٧٩.

الأوّل: دعوى انصراف الأدلّة عن الإخبار بالواسطة.

الثاني: أنّه لابدّ أن يكون للمخبر به أثر شرعي، حتّى يصحّ بلحاظه التعبّد به، وليس للمخبر به في المقام هذا الأثر، فإنّ المخبر به بخبر الشيخ هو قول المفيد، ولا أثر شرعي لقوله أصلاً.

الثالث: دعوى أنّ الحكم بتصديق العادل مثبت لأصل إخبار الوسائط، مع أنّ خبرهم يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلابدّ وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد؛ ليحكم عليه بوجوب تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلايعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه؛ لاستلزامه الدور المحال.

الرابع: أنّه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه، ولايعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

هذا، والجواب عن الأوّل: منع الانصراف، ولو قيل بأنّ العمدة في هذا الباب هو بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد، ولابدّ من إحرازه في الإخبار مع الوسائط، ومن المعلوم عدم إحرازه، لو لم نقل بثبوت عدمه من جهة أنّا نرى بالوجدان عدم اعتنائهم بالإخبار مع الوسائط الكثيرة التي بلغت إلى عشرة أو أزيد مثلاً. فيشكل الأمر في الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام؛ لاشتمالها على الوسائط الكثيرة بالنسبة إلينا.

فنقول: إنّ الواسطة في تلك الأخبار قليلة؛ لأنّ الواسطة إنّما هو بين الشيخ والكليني والصدوق وبين الإمام عليه السلام، ومن الواضح قلّتها؛ بحيث لايتجاوز عن خمس أو ستّ، وأمّا الواسطة بيننا وبينهم فلايحتاج إليها بعد تواتر كتبهم، ووضوح صحّة انتسابها إليهم، كما لايخفى.

وأُجيب عن الوجه الثالث: بأنّ المستحيل إنّما هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ الذي يثبت بوجوب تصديق الشيخ إنّما هو خبر المفيد، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق الشيخ يعرض عليه وجوب التصديق أيضاً، وهكذا[١].

وعن الوجه الرابع تارة: بما في تقريرات المحقّق النائيني من أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّية، أمّا بناءً على ما هو المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّي عنه، فإنّه لايلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان المؤدّى، فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد، وقول المفيد طريق إلى قول الصدوق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول زرارة الحاكي لقول الإمام عليه السلام[٢].

وأُخرى: بما في تقريرات المحقّق العراقي ممّا حاصله: أنّ دليل الاعتبار ـ وهو قوله «صدّق العادل» مثلاً ـ وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، ولكنّها تنحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد حصص الطبيعي بتعدّد الأفراد، وبعد فرض انتهاء سلسلة سند الرواية إلى الحاكي لقول الإمام عليه السلام، وشمول دليل وجوب التصديق له؛ لكون المخبر به في خبره حكماً شرعياً تصير بقية الوسائط ذات أثر شرعي، فيشملها دليل وجوب التصديق؛ إذ حينئذٍ يصير وجوب التصديق

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٩.

٢ ـ نفس المصدر ٣: ١٨٠.

المترتّب على مثل قول الصفّار الحاكي لقول الإمام عليه السلام أثراً شرعياً لـه، وهكذا إلى منتهى الوسائط. فكان كلّ لاحق مخبراً عن موضوع ذي أثر شرعي[١].

وثالثة: بما أفاده المحقّق المعاصر في كتاب «الدرر» ممّا حاصله: أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبّداً، بل مفاده جعل الخبر؛ من حيث إنّـه مفيد للظنّ النوعي طريقاً إلى الواقع، وعليـه لو أخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء لـه أثر شرعاً؛ إمّا عادة أو عقلاً أو بحسب العلم نأخذ بـه، ونرتّب على لازم المخبر بـه الأثر الشرعي المرتّب عليـه.

والسرّ في ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، وحينئذٍ نقول يكفي في حجّيـة خبر العادل انتهاؤه إلى أثـر شـرعي، ولايـلزم أن تكـون الملازمـة عاديـة أو عقليـة، ويكفي ثبوت الملازمـة الجعليـة، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمـة النوعيـة الواقعيـة بين إخبار العادل، وتحقّق المخبر بـه بمنزلـة الملازمـة القطعيـة، ولا تكون قضيـة «صدّق العادل» ناظرة إلى هذه الملازمـة، كما لاتكون ناظرة إلى الملازمـة العقليـة والعاديـة، بل يكفي فـي ثـبوت هـذا الحكم ثبوت الملازمـة في نفس الأمر، حتّى تكـون مـنتجـة للـحكم الشـرعي العملي[٢]، انتهى.

هذا، ويرد على الجواب الأوّل: أنّ جعل الطريقيـة لابدّ وأن يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتّب على ما أدّى إليـه الطريق، وإلّا فلايجوز جعل الطريقيـة مع عدم ترتّب الأثر الشرعي على المؤدّى، والمفروض في المقام أنّ ما أدّى إليـه الطريق هو قول المفيد، وهو لايكون موضوعاً لشيء من الآثار الشرعيـة، بـناءَ

---

١ ـ نهايـة الأفكار ٣: ١٢٤.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٨٨.

على جعل الوسطيـة والكاشفيـة، كما هو واضح.

وعلى الجواب الثاني: أنّ ما ذكره من شمول دليل وجوب التصديق لقول الراوي الذي يحكي لقول الإمام عليه السلام لكون المخبر بـه في خبره حكماً شرعياً إنّما يتمّ لو ثبت خبره، والكلام إنّما هو فيـه؛ إذ المفروض أنّ خبره لم يثبت وجداناً، فمن أين يشمل لـه دليل وجوب التصديق؟!

وبالجملـة: ففرض الكلام من صدر السلسلـة إنّما يصحّ لو ثبت أنّ الراوي الذي وقع في صدرها أخبر من بعده بتحديث الإمام عليه السلام لـه، والكلام إنّما هو في ثبوتـه، كما لايخفى.

وعلى الجواب الثالث ـ مضافاً إلى أنّـه لم يدلّ دليل على الملازمـة التي ادعاهـا ـ: أنّ المخبر بـه، وهو قول المفيد في المثال لايكون مترتّباً عليـه الأثر الشرعي، حتّى يجب تصديق الشيخ فيما أخبره بلحاظ ذلك الأثر. وتوهّم أنّ قول المفيد يترتّب عليـه بعض الآثار، وهو صحّـة النسبـة إليـه، وعدم كون إسـناده إليـه من القول بغير العلم، فلا مانع من أن يكون وجوب التصديق بـلحاظ ذلك الأثر، مدفوع بأنّ قول المفيد بلحاظ هذا الأثـر إنّـما يكـون مـن المـوضوعات الخارجيـة التي لاتثبت إلّا بالبيّنـة، ولايكفي فيـه قول العادل الواحد، كما هـو واضح.

والتحقيق في هذا المقام ـ بعد عدم رفع الإشكال بما ذكره الأعلام، كـما عرفت ـ أن يقال: إنّ أصل الإشكال، وكذا الجوابات كلّها مـن الاُمـور العـقليـة الخارجـة عن فهم العرف، الذي هو الملاك والمرجع في معنى الآيـة ونـظائرها من الأدلّـة، فإنّـه لاشكّ في أنّـه لو ألقى عليهم هذا الكلام، وهو حـجّيـة قـول العادل، ووجوب تصديقـه فيما أخبره لايفهمون من ذلك الفرق بين الإخبار بـلا واسطـة أو معها، ولاينظرون في الإخبار مع الواسطـة إلى الوسائط أصـلاً، بـل

يقولون في المثال بأنّ العادل أخبر بأنّ الإمامعليه السلام قال كذا أو فعل كذا، وإن كان العادل الذي وقع في منتهى السلسلة لم يخبر بقول الإمامعليه السلام، بل المخبر به بخبره هو إخبار العادل الذي حدّثه.

ومن هنا يعلم: أنّ المخبر به بخبر هذا العادل وإن كان من الموضوعات، ولايكفي في ثبوتها إلّا البيّنة إلّا أنّه حيث لايكون في نظر العرف منظوراً مستقلّاً، بل منظوراً آليّاً فيكفي في ثبوته إخبار عادل واحد.

منها: آية النفر

ومن الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد آية النفر: ﴿وَمٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كٰافَّةً فَلَوْلاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١].

ولكن الاستدلال بها لذلك في غاية الضعف؛ لأنّ المستفاد من لولا التحضيضية ليس وجوب أصل النفر، بل المقصود بها بملاحظة قوله: ﴿وَمٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كٰافَّةً﴾، وبملاحظة الآيات التي قبل هذه الآية هو نفي وجوب نفر المؤمنين كافّة، والنهي عن ذلك، بمعنى أنّ مفاد لولا التحضيضية هو وجوب التفرقة والتفكيك؛ أي لايجوز للمؤمنين كافّة النفر، وإبقاء رسول اللّهصلى الله عليه وآله وسلم وحده، فلِمَ لايكون النافرون طائفة خاصّة من المؤمنين.

فالمراد من الآية بحسب الظاهر هو النهي عن النفر العمومي، وليس المقصود منها هو بيان أصل وجوب نفر طائفة لغاية التفقّة. هذا، مضافاً إلى أنّ كلمة النفر كما يدلّ عليه التأمّل في سياق الآية وفي موارد استعمالاتها في

---

١ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

القرآن الكريم يكون المراد بها النفر للجهاد، لا النفر للتفقّه.

وعليه فيتعيّن أن يكون المراد من الآية هو تفقّه النافرين بسبب ما يرونه في الجهاد من السفرة الإلهية والإمدادات الغيبية وقوّة الإيمان وإنذار القوم الذين هم الكفّار الموجودون في المدينة، لعلّهم يحذرون ويدخلون في دين اللّه، أو يصون الإسلام والمسلمون من شرورهم. ويؤيّد ذلك رجوع الضمير في «ليتفقّهوا» أو ما بعده إلى النافرين المذكورين في الآية، ولا وجه للرجوع إلى المتخلّفين، بعد عدم كونهم مذكورين، وأيضاً لايناسب الإنذار والحذر بالإضافة إلى المجاهدين، أصلاً.

وإلى أنّ التفقّه يحتمل أن يكون المراد به التفقّه في الأُصول الاعتقادية، لا الأحكام الفرعية، كما يشهد بذلك الروايات الكثيرة التي استدلّ فيها بالآية الشريفة لأصل الإمامة[١].

وعلى تقدير أن يكون المراد به الأعمّ من التفقّه في الأحكام الفرعية فالظاهر أنّ المراد بقوله «لينذروا» هو إنذار كلّ واحد من المتفقّهين النافرين أو المتخلّفين ـ على اختلاف التفسيرين ـ جميع قومهم، وحينئذٍ فلايدلّ على وجوب تصديق كلّ واحد من المنذرين، وعلى تقدير وجوب تصديقه ينحصر ذلك بالمتفقّه المنذر، لا كلّ من تحمّل الحديث، وإن لم يكن فقيهاً.

هذا كلّه، مضافاً إلى المنع من كون الحذر واجباً، وعلى تقدير وجوبه لا دليل على كون المراد بالحذر هو الحذر العملي الراجع إلى العمل بقول المنذر، بل الظاهر هو التحذّر القلبي والخوف والخشية، فيكون المقصود لينذروا قومهم بالموعظة والإيعاد، حتّى يخافوا من عذاب اللّه، ويعملوا بوظائفهم.

---

١ ـ الكافي ١: ٣٧٨ ـ ٣٨٠ / ١ ـ ٣.

وكيف كان فالآيـة الشريفـة بعيدة عن الدلالـة على حجّيـة خبر الواحـد بمراحل. وممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني على ما في تقريراتـه في تقريب دلالـة الآيـة على حجّيـة خبر الواحد[1]، فراجع.

الدليل الثاني: الأخبار

هذا، وقد استدلّ على حجّيـة خبر الواحـد بـالأخبار الكـثيرة، وتـقريب الاستدلال بها ـ كما أفاده في «الكفايـة» وتبعـه في «الدرر» ـ أنّ هذه الأخبار وإن لم يكن متواترة لفظاً ومعنىً إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ ضـرورة أنّــه يـعلم إجـمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، ومقتضى ذلك وإن كان حجّيـة خبر دلّ على حـجّيتـه أخصّها مضموناً إلّا أنّـه يتعدّى عنـه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيـة، وقد دلّ على حجّيــة ما كان أعمّ[2].

هذا، ولكن لايخفى: أنّ ذلك مجرّد فرض، وإلّا فالظاهر أنّـه لايكون بـين الأخبار ما كان جامعاً لشرائط الحجّيـة، وكان مدلولـه حجّيـة خبر الواحد بنحو الإطلاق، مضافاً إلى أنّ إثبات التواتر ـ ولو إجمالاً ـ مشكل؛ لأنّ من شرط التواتر أن يكون متواتراً في جميع الطبقات، مع أنّـه ليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ هذه الأخبار كلّها مذكورة في الجوامع الأربعـة للأعاظم الثلاثـة. فـينحصر النـاقلون فيهم، مع أنّ الواضح عدم ثبوت التواتر بقولهم. وأمّا غيرها من الجوامع فلم يثبت صحّـة إسنادها إلى مؤلّفيها على نحو التواتر، كالجوامع الأربعـة، كما لايخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو ما يدلّ عـلى إرجـاع

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨٥.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٩٢.

السائل إلى زرارة في تعلّم الأحكام، وأخذ معالم الدين، وهو يشتمل على خصوصيتين: أحدهما كون من يؤخذ عنه ذلك فقيهاً في الدين كزرارة، وثانيهما: أنّ الأخذ منه إنّما هو من دون واسطة.

ومن المعلوم: أنّه لايمكن إلغاء شيء من الخصوصيتين، وإن كانت خصوصية كونه زرارة ملغاة قطعاً.

هذا، ويمكن تقريب الاستدلال بالإخبار لحجّية خبر الواحد بوجه آخر، وهو أن يقال: إنّه لا إشكال في ثبوت بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في الجملة ـ لو لم نقل بثبوته على العمل به مطلقاً، كما سنحقّقه ـ وحينئذٍ فنقول: يوجد في تلك الأخبار الكثيرة ما يدلّ على حجّية خبر الواحد مطلقاً، فإنّه يثبت ببناء العقلاء حجّية ذلك الخبر الذي مدلوله هو حجّية الخبر مطلقاً، ولايلزم الدور، ولايحتاج إلى إثبات التواتر، كما هو واضح.

وهذا الخبر هو ما رواه الكليني عن محمّد بن عبدالله الحميري ومحمّد بن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا محمّدعليه‌السلام ، وقلت: من أُعامل، وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟

فقال: «**العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان...**» الحديث[1].

فإنّه لا إشكال في كون مثل هذا السند العالي الذي يكون كلّ رواته مذكّى بتذكية عدلين، بل عدول مورداً لبناء العقلاء قطعاً، وحينئذٍ فيجب الأخذ به، وبه يثبت حجّية قول الثقة المأمون مطلقاً، كما لايخفى.

---

١ ـ الكافي ١: ٣٢٩ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء

هذا، وأمّا الاستدلال بالإجماع على حجّيّة خبر الواحد فمخدوش من وجوه لايخفى على المتأمّل.

نعم، استمرار سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في أُمور معاشهم وسياساتهم دليل قطعي على حجّيّة أخبار الآحاد لو لم يردع عنه الشارع، وهو العمدة في هذا الباب؛ إذ قد عرفت عدم تمامية الأدلّة الثلاثة المتقدّمة.

ولايخفى: أنّ ذلك إنّما هو في مقام المحاجّة، وأمّا الأغراض الشخصية الجزئية فيمكن أن لايعملوا فيها بأخبار الآحاد، كما نراه بالوجدان، ولكن ذلك لايضرّ بما نحن بصدده، فإنّ الغرض إثبات حجّيّة خبر الثقة في مقام الاحتجاج، فإنّه لاشبهة في أنّه لو أمر المولى عبده بشيء، وأعلمه على ذلك بتوسّط ثقة لايكون للعبد الاعتذار لدى المخالفة بأنّ المولى لم يبيّنه لي، وأنّ الواسطة كان جارياً فيه احتمال الكذب، كما هو واضح.

نعم، يبقى في المقام إثبات عدم الردع عن هذه السيرة المستمرّة، فنقول: قد يستدلّ لثبوت الردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. هذا.

وأجاب عن ذلك في «الكفاية» بأنّها لو كانت رادعة يلزم الدور[١].

ولكن قد عرفت عدم لزومه بوجه، وأنّ التحقيق عدم جواز الاستدلال بها؛ لأنّ ظاهرها أيضاً ظنّي، فيلزم من جواز الاستدلال بها عدمه، وهو محال. مضافاً إلى أنّك عرفت: أنّ المقصود بالعلم في الآية هي الحجّة المعتبرة، وخبر الواحد منها قطعاً؛ ضرورة أنّه لم تصر الآية بعد نزولها سبباً لتعطيل الأسواق

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٤٨.

وأُمور الناس أصلاً، وليس ذلك إلّا لكون المقصود من الآيـة ـ على ما هو المتفاهم منها بنظر العرف ـ هو ما عدا الدليل المعتبر العلميّ أو الظنّي، كما هو واضح.

ثمّ إنّـه أفاد المحقّق الخراساني في هامش «الكفايـة» كلاماً حاصلـه: أنّ خبر الثقـة حجّـة، ولو قيل بسقوط كلّ من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها بـه، وتقييده بها، وذلك لأجل استصحاب حجّيتـه الثابتـة قبل نزول الآيتين.

ودعوى أنّـه لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها مغيّى بـعدم الردع عنها، ومعـه لاتكون صالحـة لتقييد الإطلاق مع صلاحيتـه للردع عـنها، مدفوعـة بأنّ الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها، ورضاه بـها المسـتكشف بـعدم ردعـه عنها في زمان مع إمكانـه.

وبالجملـة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهيـة إلّا كحال الخاصّ المقدّم والعامّ المؤخّر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعامّ[١]، انتهى.

هذا، ولكن يرد عليـه: ـ مضافاً إلى أنّـه لم يعلم أنّ المتشرّعـة كانوا قـبل نزول الآيتين يعملون بخبر الواحد في الأُمور الشرعيـة، حتّى كـان عـدم الردع عنها دليلاً على الإمضاء وذلك لكون المسلمين كانوا قليلين غـير مـحتاجين إلى العمل بخبر الواحد؛ لانفتاح باب العلم لهم، وهو السؤال عن شخص النـبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ أنّ الاسـتصحاب يكـون مـدرك حـجّيتـه خـبر الواحـد، فكـيف يسـتدلّ لهـا بالاستصحاب، كما لا يخفى.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٣٤٩، الهامش ١.

المقصد الثامن

مبحث البراءة

تمهيد

تقسيم أحوال المكلّف وذكر مجاري الأُصول

اعلم: أنّـه قد جرت عادتهم في أوّل مبحث القطع بتقسيم حالات المكلّف؛ من حيث إنّـه قد يحصل لـه القطع بالحكم، وقد يحصل لـه الظنّ بـه، وقد يحصل لـه الشكّ فيـه، ثمّ ذكر مجاري الأُصول، ولكن لايخلو شيء من التقسيمات وكذا بيان مجاري الأُصـول مـن المـناقشـة والإشكـال، ويـظهر ذلك بـملاحظـة مـا سنحقّقـه.

فنقول: المكلّف إمّا أن يحصل لـه القطع بالحكم الواقعي الفعلي تفصيلاً أو إجمالاً، وإمّا أن لايحصل لـه ذلك، وعلى الثاني: إمّا أن يكون قاطعاً بقيام الأمارة المعتبرة على الحكم الواقعي تفصيلاً أو إجمالاً أو لايكون كذلك، وعلى الثاني: إمّا أن يقوم الحجّـة المعتبرة بالنسبـة إلى الواقع وإمّا أن لايقوم، بل يكون شاكّاً في الواقع أو ظانّاً بـه من غير قيام أمارة معتبرة ولا حجّـة شرعيـة.

فالأوّل: هو مبحث القطع، وقد عرفت أنّـه لا فرق فيـه بين القطع التفصيلي والإجمالي أصلاً، فإنّـه كما يكون القطع التفصيلي بالحكم الواقعي الفعلي حجّـة وموجباً لتنجّزه، من غير افتقار إلى جعل الحجّيـة لـه، وكذا لايجوز جعل حكم

على خلافـه، كذلك القطع الإجمالي بالحكم الفعلي يكون حجّـة موجباً لتنجّزه، ولايعقل الترخيص بخلافـه، فإنّـه لو علم إجمالاً بأنّ قتل النبي المردّد بين جمع كثير مهدور الدم يكون محرّماً بالحرمـة الفعليـة التي لايرضى المولى بـه أصلاً لايجوز لـه ارتكاب قتل واحد من تلك الجماعـة، وكذا لايجوز الترخـيص مـن المولى، فإنّـه لايجتمع مع الحرمـة الفعليـة، كما هو واضح.

وبالجملـة: فلا فرق في أحكام القطع بين القـطع التـفصيلي والإجـمالي قطعاً، فلابدّ من إدخالـه فيـه.

والثاني: هو مبحث الظنّ، وقد عرفت أنّـه لافرق فيـه أيضاً بين أن يـعلم تفصيلاً بقيام الأمارة المعتبرة، وبين أن يعلم إجمالاً بقيامها. والقسم الثـاني هـو مبحث الاشتغال المعروف بينهم، الذي يذكرونـه عقيب مبحث البراءة، فإنّ الظاهر أنّ المراد منـه هو العلم الإجمالي بقيام الأمارة على التكليف من إطلاق دليل أو غيره؛ لما عرفت من أنّـه لا مجال لتوهّم الإشكال في حجّيـة العـلم الإجـمالي المتعلّق بالتكليف الفعلي، وكونـه منجّزاً؛ بحيث لايـجوز التـرخـيص بـخلافـه. وحينئذٍ فيكون مبحث الاشتغال من مباحث الظنّ.

والثالث: هو مبحث الاستصحاب؛ لأنّـه حجّـة على الواقع، وإن لم يكـن أمارة عليـه.

والرابع: هو مبحث البراءة، ومن هنا ظهر: أنّ الوضع الطبيعي يقتضي تأخير مبحث البراءة عن جميع المباحث، وكذا إدراج البحث عن الاشتغال في مباحث الظنّ. نعم، للاشتغال حظّ من مبحث الاستصحاب، وهو ما لو كان المسـتصحب المعلوم مردّداً بين شيئين أو أشياء، كما لايخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّـه لا إشكال في تقدّم القطع بقسميـه على غيره من

الأمارات والأُصول، ولا مجال لها معه؛ أمّا القطع التفصيلي فتقدّمه عليها واضح؛ لأنّها أُمور تعبّدية مجعولة للشاكّ الذي لايعلم بالواقع، وأمّا القطع الإجمالي فلما عرفت من أنّه حجّة عقلية موجباً لتنجّز التكليف؛ بحيث لايعقل الترخيص في تركه. فلا مجال معه من التعبّد الذي مورده صورة الشكّ وعدم العلم.

وأمّا تقدّم الأمارات على الأُصول فنقول: أمّا تقدّمها على الاستصحاب فربّما يشكل وجهه لو كان المراد باليقين الذي ورد في أخبار لا تنقض هو اليقين القطعي الوجداني الذي لايحتمل معه الخلاف؛ لأنّ مفاد هذه الأخبار حينئذٍ أنّ نقض اليقين بالشكّ حرام إلى أن يحصل اليقين الوجداني، بخلاف اليقين الأوّل.

ومن المعلوم: أنّ الأمارات التي جلّها، بل كلّها حجج عقلية ثابتة ببناء العقلاء ـكما عرفت ـ لاتكون مفيدة لليقين، ولم يكن عملهم على طبقها من باب أنّه يقين؛ ضرورة أنّ الطريق عندهم لايكون منحصراً بالقطع. وليس ذلك من جهة تنزيل سائر الطرق منزلة الطريقة العلمية أصلاً، كما يظهر ذلك بمراجعتهم.

وحينئذٍ فيقع التعارض بحسب الظاهر بين دليل اعتبار الأمارة وبين أخبار لاتنقض؛ لأنّ مفاده التعبّد بثبوت الطهارة مثلاً لو شهدت البيّنة بها، ومفادها حرمة نقض اليقين بالنجاسة ما دام لم يحصل يقين وجداني بالطهارة. وحينئذٍ فيشكل وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب.

هذا، ويحتمل قويّاً أن يكون المراد باليقين في أخبار الاستصحاب هي الحجّة والدليل، فمعناها حينئذٍ حرمة نقض الحجّة بمجرّد الشكّ، بل الواجب نقضها بحجّة أُخرى، ولايجوز رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، وحينئذٍ فالوجه

في تقدّم الأمارات عليه واضح؛ لأنّ الأمارات حجّة شرعية ـ تأسيساً أو إمضاءً ـ فيجوز رفع اليد بها عن اليقين السابق؛ لأنّ مقتضى أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض الحجّة ما لم تحصل حجّة على خلافها، وأدلّة اعتبار الأمارات تثبت الحجّة المعتبرة، فتكون واردة عليها.

هذا، ويشهد لما ذكرنا: من أنّ اليقين ليس المراد به اليقين الوجداني، بل الحجّة والدليل ملاحظة نفس أخبار الاستصحاب، والتأمّل فيها، فإنّه قد حكم الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة الأُولى، الواردة في الوضوء[١] بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها، مع أنّ اليقين الوجداني بالطهارة لايتفق إلّا نادراً؛ لأنّ العلم الجزمي بكون الوضوء الصادر من الإنسان قد صدر جامعاً لجميع ما اعتبر فيه في غاية القلّة، بل لولا قاعدة الفراغ لأشكل الأمر بسبب ذلك، ومع ذلك قد حكم الإمام عليه السلام بجريان استصحاب الطهارة، وليس ذلك إلّا لكون المراد من اليقين ليس ما اصطلح عليه العلماء، وهو ما يقابل الظنّ والشكّ والوهم، كما هو واضح.

ونظير ذلك ما وقع في صحيحته الثانية[٢] من حكم الإمام عليه السلام بجريان الاستصحاب فيما لو ظنّ إصابة الدم أو المني الثوب، مع عدم اليقين بذلك؛ معلّلاً بـ«**أنّك كنت على يقين من طهارتك**»، مع أنّ اليقين الوجداني والعلم الجزمي بطهارة الثوب ممّا لايتفق إلّا نادراً.

وكذلك صحيحته الثالثة الواردة في عدّة أحكام الشكوك: منها

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٣: ٤٧٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١، الحديث ١.

قولـه عليه السلام : «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام، فأضاف إليها أُخرى، ولاشيء عليـه، ولاينقض اليقين بالشكّ»[١]. فإنّ التعبير بقوله: «وقد أحرز الثلاث» دليل على أنّ المراد باليقين ليس إلّا الإحراز. فتأمّل. وكيف كان فالظاهر ـ خصوصاً بملاحظة ما ذكرنا، وكذا سائر الموارد التي يستفاد منها هذا المعنى ـ أنّ المراد باليقين في أخبار لا تنقض ليس إلّا الحجّة، وحينئذٍ فتكون أدلّـة الأمارات واردة عليها، كما لايخفى.

هذا، ومن هنا يظهر وجه تقدّم الأمارات على أصالة البراءة التي مدركها إمّا مثل حديث الرفع، وإمّا حكم العقل. فعلى الأوّل فالظاهر أنّ المراد بـ «ما لايعلمون» الوارد فيه ليس إلّا ما يعمّ الحجّة عليه، ومن الواضح أنّ أدلّة الأمارات يثبت حجّيتها، كما أنّ مدركه لو كان قاعدة قبح العقاب بلابيان تكون الأمارات متقدّمة عليه أيضاً؛ لأنّها بيان قام الدليل على اعتبارها.

وأمّا تقدّم الاستصحاب على أصل البراءة؛ فإن كان مدركها حكم العقل بقبح العقاب، من دون بيان فواضح؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب الدالّة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين بيان وحجّة للمولى على العبد، كما هو واضح.

وأمّا لو كان مدركها هو مثل حديث الرفع فلأنّ مفاد أدلّة الاستصحاب تنزيل الشكّ المسبوق باليقين بمنزلة اليقين؛ لكونه أمراً مستحكماً مبرماً لاينبغي أن ينقض بالشكّ الذي لايكون كذلك على ما هو التحقيق من أنّ المراد باليقين ليس المتيقّن، فإنّه لايناسب النقض بالشكّ، كما لايخفى. وحينئذٍ فتكون أدلّة

---

١ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٣.

الاستصحاب حاكمة على مثل حديث الرفع[1]؛ لأنّ مدلوله رفع ما لايعلم، وهي تدلّ على تنزيل الشكّ منزلة العلم، وتحكم بكونه علماً في عالم التشريع.

وإن شئت قلت: إنّ المراد بـ «ما لايعلمون» ـ كما عرفت ـ هو ما لم يقم الحجّة عليه، ولاشبهة في أنّ أدلّة الاستصحاب حجّة ودليل، فتكون متقدّمة عليه، كما هو واضح، ولعلّه سيجيء التكلّم في هذا المقام في مبحث الاستصحاب.

١ ـ التوحيد: ٣٥٢ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

حول

أدلّة الأُصوليّين على البراءة

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده، وهو التكلّم في البراءة، فنقول: قد استدلّ على البراءة بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1].

وقد اُورد على التمسّك به تارة: بأنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الاُمم السابقة[2].

واُخرى: بأنّ نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق[3].

وثالثة: بأنّ مفادها أجنبي عن البراءة، فإنّ مفادها الإخبار بنفي التعذيب

---

١ ـ الإسراء (١٧): ١٥.

٢ ـ فرائد الاُصول ١: ٣١٧.

٣ ـ الفصول الغرويّة: ٣٥٣ / السطر ٧.

قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الأُمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم؛ من حيث إنّه مشتبه، فهي أجنبية عمّا نحن فيه[1].

وأنت خبير بعدم تمامية شيء من هذه الإيرادات.

أمّا الأوّل: فلأنّ الآية إنّما وقعت في ذيل الآيات الواردة في القيامة، ولا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بنفي العذاب الدنيوي بالنسبة إلى الأُمم السالفة. وحينئذٍ فيكون المراد بالتعذيب المنفي هو العذاب الأُخروي، كما أنّ المراد ببعث الرسول ليس مجرّد بعثه، ولو لم يكن مأموراً بالتبليغ، كما يدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى أنّه هو المتفاهم منه ـ ذكر الرسول، لا النبيّ، بل المراد به أنّ البعث لأجل التبليغ وإتمام الحجّة إنّما يكون غاية لعدم التعذيب.

ومن هنا يظهر: أنّه لو بلغ بعض الأحكام دون بعض، أو بلّغها إلى أهل بلد خاصّ دون سائر البلدان، أو بلّغها إلى جميع البلدان في عصره، ثمّ لم يبلغ إلى الأعصار المتأخّرة؛ لأجل الموانع والحوادث يفهم من الآية عدم التعذيب بالنسبة إلى التكليف الذي لم يبلّغه أصلاً، أو الشخص الذي لم يصل إليه، وحينئذٍ فالآية ظاهرة، بل صريحة في نفي العذاب بالنسبة إلى ما لم يصل إلى المكلّف.

هذا، ولو سلّم ظهورها في الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، واختصاصها بالعذاب الدنيوي الواقع في الأُمم السابقة فنقول: يستفاد منه البراءة في المقام حينئذٍ بطريق أولى؛ إذ لو كان التعذيب الدنيوي مع كونه يسيراً محدوداً بمكان لايصدر منه تعالى إلّا بعد بعث الرسول وإتمام الحجّة فالعذاب الأُخروي الذي لايمكن قياسه مع العذاب الدنيوي، لا من حيث الكمّ، ولا من حيث الكيف

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٣٣.

لايصدر منه تعالى إلّا بعد ذلك بطريق أولى، كما لايخفى.

وأمّا الثاني: فلأنّه ليس المقصود في المقام إثبات نفي الاستحقاق، بل يكفينا مجرّد ثبوت المؤمّن عن العذاب، وإن كان أصل الاستحقاق ثابتاً.

وأمّا الثالث: فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه في الجواب عن الإيراد الأوّل.

هذا، ويبقى في الآية أنّه لو ثبت بدليل وجوب الاحتياط لايكون التعذيب حينئذٍ تعذيباً قبل بعث الرسول، حتّى لايناسب مقامه ـ جلّ شأنه ـ كما لايخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها﴾[1].

ويقع الكلام فيه في مقامين: أحدهما في إمكان دلالته على المقام، ثانيهما فيما هو ظاهره.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في أنّه لو كان المراد من التكليف هو التكليف الفعلي، ومن الموصول هو التكليف الفعلي أيضاً أو أعمّ منه ومن المال وغيره يلزم المحال؛ لأنّه يصير معناه حينئذٍ: أنّ التكليف الفعلي لايتحقّق إلّا بعد إيصال التكليف الفعلي، فيكون اتصافه بالفعلية مشروطاً بإيصاله متصفاً بها، وهذا دور صريح.

وكذا يلزم ذلك لو كان المراد من كليهما هو التكليف الشأني، وأمّا لو كان المراد بالأوّل هو التكليف الفعلي وبالموصول هو التكليف الشأني فلايلزم المحال بوجه، كما أنّه لو كان المراد من قوله: ﴿لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ﴾ هو عدم إيقاعه تعالى نفساً في الكلفة والمشقّة، لا التكليف المصطلح فلا مانع من أن يكون المراد بالموصول هو التكليف الفعلي. وحينئذٍ يصير معنى الآية: أنّه تعالى لايوقع نفساً

---

١ ـ الطلاق (٦٥): ٧.

في المشقّة إلّا من قبل التكاليف الواقعية الفعلية التي بلّغها إلى المكلّف.

وحينئذٍ فيدلّ على نفي وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنّه لو فرض وجوب الاحتياط يلزم إيقاع المكلّف في الكلفة من قبل التكاليف المجهولة التي لم تصل إلى المكلّف؛ ضرورة أنّ إيجاب الاحتياط ليس إلّا لرعاية حفظ الواقع، ولايكون وجوبه إلّا طريقياً، فلايقال بأنّ الآية لاتنافي وجوب الاحتياط؛ لأنّه تكليف واصل إلى المكلّفين، فلا مانع من وقوع المكلّف في المشقّة من ناحيته، فتدبّر.

ثمّ إنّه لو أُريد بالموصول في الآية أعمّ من التكليف فالظاهر أنّه ممّا لايمكن؛ لأنّه لايعقل أن يتعلّق التكليف بالتكليف إلّا على وجه تعلّق الفعل بالمفعول المطلق، كما أنّ تعلّقه بالمال أو بمطلق الشيء إنّما يكون على وجه تعلّقه بالمفعول به، وهذان الوجهان ممّا لايمكن فرض الجامع القريب بينهما؛ لأنّ المفعول به لابدّ وأن يكون مفروض التحقّق قبل ورود الفعل عليه، والمفعول المطلق إنّما هو من شؤون الفعل وأنواعه، ولا جامع بين ما يقع عليه الفعل وبين ما هو مأخوذ من نفس الفعل. وإن شئت قلت في المقام بعدم الجامع بين التكليف والمكلّف به.

هذا، وأُجيب عن ذلك بوجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائيني على ما في التقريرات من أنّ إرادة العموم من الموصول لايستلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتوهّم أنّ المفعول به لابدّ وأن يكون له نحو وجود وتحقّق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ممنوع بأنّ المفعول المطلق النوعي والعددي يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً الوجوب وإن كان وجوده بنفس الإيجاب

والإنشاء إلّا أنّه باعتبار ما له من المعنى الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به. نعم، الوجوب بالمعنى المصدري لايصحّ تعلّق التكليف به[١].

هذا، ولايخفى ما فيه، فإنّ المعنى الاسم المصدري هو ما يحصل من المصدر، ويتحقّق منه، فيكون في الرتبة المتأخّرة عن نفس المصدر، وحينئذٍ فكيف يعقل فرض وجود له قبيل المصدر، ثمّ إيقاعه عليه، كما هو واضح.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقي من أنّ هذا الإيراد إنّما يرد في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، وإلّا فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلّي العامّ، وإرادة الخصوصيات من دوالّ أُخر خارجية فلايتوجّه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الإيتاء، ولا في تعلّق الفعل بالموصول؛ لأنّه لم تستعمل الموصول والإيتاء إلّا في المعنى الكلّي، وإفادة الخصوصيات إنّما هي بدوالّ أُخر. وكذلك تعلّق الفعل بالموصول ليس إلّا نحو تعلّق واحد. ومجرّد تعدّده بالتحليل لايقتضي تعدّده بالنسبة إلى الجامع[٢]، انتهى ملخّصاً.

وأنت خبير بأنّه بعد فرض عدم وجود الجامع القريب بين خصوصيات الموصول كيف يمكن أن يقال بأنّها مستعملة في المعنى العام.

نعم، الإيتاء مستعمل في معناه، وهو الإعطاء، وهو أمر كلّي جامع بين الإعطاء والإقدار والإعلام، وبعد عدم وجود الجامع لايكون النسبة أيضاً متعلّقة به، حتّى يقال بأنّ تعدّدها إنّما هو بالتحليل.

أمّا المقام الثاني: ـ بحسب مقام الإثبات والاستظهار ـ فدعوى ظهور

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٣١ ـ ٣٣٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٠٢.

الآيـة فيـه ممنوعـة، والذي يدفع الإشكال: أنّ ظاهر الآيـة ـ بقرينـة ما قبلها وما بعدها ـ ينافي الحمل على التكليف، وكونها بمنزلـة كبرى كلّيـة لايوجب شمولها للتكليف، بل الظاهر أنّ مفادها هو مفاد قولـه تعالى: ﴿لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰـهُ نَـفْساً إِلّا وُسْعَهٰا﴾[1]، فلامجال للاستدلال بها على المقام، كما لايخفى.

الدليل الثاني: الأخبار

منها: حديث الرفع[2]؛ حيث عدّ فيـه «ما لايعلمون» من جملـة التسـعة المرفوعـة. وتحقيق الكلام في مفاد الحديث الشريف يتمّ برسم اُمور:

الأمر الأوّل: في معنى الرفع

فنقول: ذكر المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات ـ أنّ الرفع في الحديث بمعنى الدفع، ولايلزم من ذلك مجاز، ولايحتاج إلى عنايـة أصلاً. قـال فـي توضيحـه ما ملخّصـه: إنّ استعمال الرفع وكذا الدفع لايصحّ إلّا بعد تحقّق مقتضى الوجود؛ بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشيء لكان موجوداً في وعائـه المناسب لـه؛ لوضوح أنّ كلّاً منهما لايرد على ما يكون معدوماً في حدّ ذاتـه لا وجود لـه ولا اقتضاء الوجود. ويفترق الرفع عن الدفع بأنّ استعمال الرفـع إنّـما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو فـي المـرتبـة السابقـة. والدفع يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضي بـوجود

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٦.

٢ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

شيء قبل إشغالـه لصفحـة الوجود، فيكون الرفع مانعاً عـن اسـتمرار الوجـود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضي.

ولكن هذا المقدار من الفرق لايمنع عن صحّـة استعمال الرفع بدل الدفـع على وجـه الحقيقـة، فإنّ الرفع في الحقيقـة يدفع المقتضي عن التأثير في الزمان اللاحق أو في المرتبـة اللاحقـة؛ لأنّ بقاء الشيء كـحدوثـه يـحتاج إلى عـلّـة البقاء. فالرفع في مرتبـة وروده على الشيء إنّما يكون دفعاً حقيقـة باعتبار علّـة البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق. فاستعمال الرفع فـي مـقام الدفـع لايحتاج إلى رعايـة علاقـة المجاز أصلاً[١]، انتهى.

وأنت خبير بما فيـه؛ لأنّ صدق عنوان الدفع على مورد الرفع باعتبار كونـه دافعاً عن تأثير المقتضى في الزمان اللاحق أو المرتبـة اللاحقـة لايوجب اتحاد الاعتبارين ووحدة العنوانين في عالم المفهوميـة، فإنّ اعتبار الرفع إنّما هو إزالـة الشيء الموجود في زمان أو مرتبـة عن صفحـة الوجود، واعتبار الدفع إنّما هو المنع عن تأثير العلّـة المبقيـة في الآن اللاحق، وصدق عنوان الدفع على محلّ الرفع باعتباره لايوجب اتحاد الاعتبارين.

ألا ترى أنّ صدق عنوان الضاحك دائماً على مورد يصدق عليـه الإنسان لايقتضي اتحاد معنى الضاحك والإنسان، وإن كان التصادق دائـمياً، فـضلاً عـن المقام الذي لايكون النسبـة إلّا العموم والخصوص، لا التساوي، كما هو واضح.

وبالجملـة: تصادق العنوانـين فـي الوجـود الخـارجـي ـ مـطلقاً أو فـي الجملـة ـ أمر، واتحادهما في عالم المفهوميـة أمر آخر. وحينئذٍ فمع اعـترافـه بتغاير الاعتبارين لا مجال لدعوى صحّـة استعمال أحـدهما مكـان الآخـر بـلا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٢: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

احتياج إلى رعاية العلاقة والعناية، كما اعترف بذلك في مبحث الاشتغال؛ حيث قال: إنّ استعمال الرفع مكان الدفع أو بالعكس إنّما هو بضرب من العناية والتجوّز[١].

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الرفع في الحديث الشريف قد أُسند إلى نفس الأفعال التي يتعلّق بها التكليف، ولم يكن مسنداً إلى نفس الحكم، حتّى يحتاج إلى دعوى كون المراد من الرفع هو الدفع. فإنّ الرفع قد أُسند إلى نفس الخطأ والنسيان ونظائرهما. نعم، لا ننكر أنّ هذا الإسناد يحتاج إلى ادعاء أنّه إذا كانت تلك الأُمور ممّا لايترتّب على فعلها المؤاخذة، أو أظهر آثارها أو جميعها فكأنّها لاتكون متحقّقة في صفحة الوجود.

وبالجملة: فالرفع قد استعمل في الحديث بمعناه الحقيقي، وهي إزالة الشيء بعد وجوده؛ لأنّه قد نسب إلى العناوين المتحقّقة في الخارج، وهي موجودة ثابتة، وإسناد الرفع إليها إنّما هو بأحد الوجوه المحتملة. هذا، ولو قلنا بأنّ التقدير هو رفع الأحكام والآثار المترتّبة على تلك العناوين فيمكن أن يقال بأنّ الرفع حينئذٍ أيضاً قد استعمل في معناه الحقيقي، وهو إزالة الحكم بعد ثبوته؛ لأنّ أدلّة الأحكام شاملة بالعموم أو الإطلاق صورة الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه والجهل، فالرفع إنّما يتعلّق بتلك الأحكام في خصوص تلك الصور، فهو بمعنى إزالة الحكم الثابت بالإرادة الاستعمالية في تلك الموارد، وإن كان بحسب الإرادة الجدّية دفعاً حقيقة.

كما أنّ التخصيص إنّما يكون تخصيصاً بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية الشاملة لمورد التخصيص. وأمّا بالنظر إلى الإرادة الجدّية المقصورة على غيره

---

١ ـ نفس المصدر ٤: ٢٢٢.

فيكون في الحقيقـة تخصّصاً، كما أنّ النسخ إنّما يكون نسخاً باعتبار ظهور الحكم في الاستمرار، وإلّا ففي الحقيقـة لايكون نسخاً؛ لأنّ مورده إنّما هو ما إذا انتهى أمد الحكم، وإلّا فلايجوز، بل يستحيل.

وبالجملـة: فاستعمال الرفع والتخصيص والنسخ إنّما هو بـاعتبار شـمول الحكم المجعول قاعدة وقانوناً لموارد هذه الأُمور، وإلّا ففي الحقيقـة لايكون هنا رفع وتخصيص ونسخ، بل دفع وتخصّص وانتهاء أمد. فظهر صحّـة استعمال الرفع في المقام على كلا التقديرين؛ وهما تقدير إسناده إلى نفس العناوين، كـما هـو الظاهر، وتقدير إسناده إلى الأحكام المترتّبـة عليها، كما لايخفى.

الأمر الثاني: في متعلّق الرفع

قد عرفت أنّ ظاهر الحديث إنّما هو إسناد الرفع إلى نفس تلك العـناوين المذكورة فيـه، ومن الواضح أنّ ذلك يحتاج إلى تقدير؛ صوناً لكلام الحكيم من اللغويـة؛ إذ لايمكن الحمل على ظاهره. وحينئذٍ فنقول: إنّـه قد وقع البحث في تعيين ما هو المقدّر، فقيل: هي المؤاخذة، وقيل: هو أظهر الآثار، وقيل: هو جميع الآثار.

هذا، وذكر **المحقّق النائيني** ـ على ما في التقريرات ـ أنّـه لا حاجـة إلى التقدير أصلاً، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليـه إذا توقّف تصحيح الكلام عليـه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء الحكم يكـون وجـوده التشـريعي بـنفس الرفـع

والنفي[١]، انتهى ملخّصاً.

وأنت خبير بما فيه، أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الرفع في الحديث إنّما هو رفع تشريعي ممنوع، فإنّ الحديث يتضمّن إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن مرفوعية تلك الأُمور في الواقع؛ ضرورة أنّ التشريع لايكون إلّا شأناً له ـ تبارك وتعالى ـ، والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا الأئمّة عليهم السلام إنّما يخبرون بالحكم الذي شرع في الواقع، كالمفتي الذي يفتي بالأحكام. غاية الأمر أنّهم عالمون بالأحكام الواقعية، بخلاف المفتي. وبالجملة: فالحديث لايدلّ على الرفع التشريعي أصلاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الفرق بين الرفع التشريعي وغيره؛ من حيث عدم احتياج الأوّل إلى التقدير، دون الثاني ممّا لايصحّ، فإنّ كليهما يحتاج إلى تصحيح وادعاء؛ لعدم صحّة إسناده إلى نفس العناوين، لا تشريعاً ولا تكويناً بلا ادعاء، كما لايخفى.

والتحقيق أن يقال: إنّ المصحّح لإسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة في الحديث إنّما هو كونها بلا أثر أصلاً؛ لأنّ تقدير أظهر الآثار، أو خصوص المؤاخذة يحتاج إلى ادعائين: أحدهما ادعاء كون ذلك الأثر بمنزلة جميع الآثار المترتّبة على ذلك الشيء، ثانيهما ادعاء كون الشيء الذي لم يكن له أثر أصلاً، فهو معدوم ومرفوع. وهذا بخلاف كون المراد رفع جميع الآثار، فإنّه لايحتاج إلّا إلى ادعاء واحد. ومنه يظهر ترجيحه على الاحتمالين الأوّلين.

هذا، ويدلّ على أنّ المراد رفع جميع الآثار رواية صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

فقال عليه السلام : «لا ، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم : رفع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه وما لايطيقون وما أخطأوا»[١].

والحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عند الإمامية في حال الاختيار أيضاً إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها في صورة الإكراه دليل على عدم اختصاص حديث الرفع برفع خصوص المؤاخذة. هذا، ويمكن أن يقال بأنّ المقصود من الرواية: أنّه إذا أُكره الرجل على الحلف بأن يطلّق أو يعتق أو يصدّق فهل يجب عليه العمل على مقتضى حلفه أم لا؟ وحينئذٍ فلايكون هذا الحلف باطلاً مع الاختيار، بل يجب عليه مع وجود شرائطه أن يطلّق أو يعتق أو يصدّق.

ويؤيّد كون المقصود من الرواية هو هذا المعنى التعبير بقوله «يلزمه»، فإنّه لايناسب كون المراد بالحلف بالطلاق ونظائره هو الحلف بكون امرأته مطلّقة مثلاً، كما لايخفى.

ثمّ لايذهب عليك: أنّ نسبة الرفع إلى الأُمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نسق واحد؛ ضرورة أنّ المراد برفع الخطأ والنسيان ليس هو رفع الآثار المترتّبة على نفس الخطأ والنسيان؛ لأنّه لايعقل ذلك، كما صرّح به الشيخ في «الرسالة»[٢]، بل المراد بالخطأ والنسيان هو ما أخطأ وما نسي. فالآثار المترتّبة على الفعل لايترتّب عليه إذا وقع خطأً أو نسياناً.

والسرّ في التعبير عنه بذلك إنّما هو وضوح أنّ المتفاهم من هذين العنوانين بحسب نظر العرف ليس نفسهما مستقلّاً، بل من حيث كونهما طريقاً، وهذا بخلاف

---

١ ـ المحاسن: ٣٣٩ / ١٢٤، وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٢.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

عنوان الحسد والطيرة، فإنّه لايكون طريقاً إلى شيء آخر، بل المتبادر منه إنّما هو نفس عنوانه. ويدلّ على ذلك: التعبير عن الخطأ في الرواية المتقدّمة بكلمة «ما أخطأوا». هذا، ويمكن أن يكون الوجه في التعبير بالخطأ والنسيان في الحديث هو متابعة الآية الشريفة؛ من حيث إنّه قد عبّر فيها بالنسيان والخطأ.

وبالجملة: لاينبغي الإشكال في أنّ المراد بالخطأ والنسيان في الحديث ليس ظاهرهما، بل المراد هو ما أخطأوا وما نسوا، وحينئذٍ فيصير مطابقاً لمثل «ما لايعلمون» ونظائره.

ثمّ إنّ ظاهر الحديث هو اختصاص رفع هذه الأُمور بهذه الأُمّة، مع أنّ المؤاخذة على الخطأ والنسيان وما لايعلمون وأشباهها مرفوعة عقلاً، ولا اختصاص له بهذه الأُمّة. ولكن هذا الإيراد إنّما يرد بناءً على أن يكون المرفوع هو المؤاخذة. وقد عرفت أنّ المصحّح لإسناد الرفع إلى الأُمور المذكورة في الحديث إنّما هو كونها مرفوعة بجميع آثارها. وعلى تقدير أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأُمور بقول مطلق، فإنّه لايقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ، كما لايخفى.

ثمّ إنّ مقتضى كون الحديث امتناناً على العباد ليس إلّا مجرّد رفع الأحكام والآثار عن تلك الأُمور المذكورة فيما إذا وقعت تلك الأُمور اتفاقاً، فهو بصدد رفع الكلفة والمشقّة علىالعباد، وحينئذٍ فلادلالة له على رفع الحكم فيما إذ أوقع المكلّف نفسه اختياراً في الاضطرار إلى ترك واجب أو فعل محرّم أو شرب دواء ـ مثلاً ـ اختياراً، فذهبت منه القدرة على فعل المأمور به وأشباه ذلك، كما هو واضح جدّاً.

كما أنّ مقتضى الحديث رفع الحكم فيما إذا لم يلزم من رفعـه ضرر عـلى شخص آخر؛ لأنّ ذلك ينافي الامتنان على الأُمّـة الظاهر في الامتنان على جميع الأُمّـة، كما لايخفى. وحينئذٍ فالاضطرار مثلاً إلى أكل مـال الغـير لايـوجب إلّا سقوط التحريم المتعلّق بإتلاف مال الغير من دون إذن، لا سقوط الضمان أيضاً، بل يشكل سقوط الحكم التكـليفي أيـضاً فـي بـعض المـوارد، كـما إذا اضـطرّ بالاضطرار العرفي الغير البالغ حدّ الاضطرار الشـرعي إلى أكـل عـين مـتعلّقـة بالغير؛ بحيث كانت خصوصيتها أيضاً متعلّقـة لغرضـه، ولايرضى بإتلافـه مع دفع القيمـة أصلاً؛ لكون خصوصيتها مطلوبـة لـه أيضاً، فإنّـه يشكل الحكـم بـجواز الإتلاف بمجرّد عروض اضطرار يمكن لـه التحمّل عقلاً، وإن لم يكن ممّا يتحمّل عادة، كما لايخفى.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للأُمور العدميـة

ذكر المحقّق النائينيقدّس سرّه ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ أنّ حديث الرفع إنّما يختصّ برفع الأُمور الوجوديـة، فلو أُكره المكلّف على الترك أو اضطرّ إليـه أو نسي الفعل ففي شمول الحديث لـه إشكال؛ لأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلـة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلـة الوجود، فإنّ ذلك إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلـة، فأُكره على العدم أو اضطرّ إليـه أو نسي أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليـه، لو لم تكن أدلّـة وجوب الكفّارة مختصّـة بصورة التعمّد ومخالفـة النذر عن إرادةٍ والتفاتٍ[1].

هذا، وأجاب عن ذلك المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ بعدم

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

الفرق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتّب عليه، وخلوّه عن الحكم في عالم التشريع، كذلك في رفع العدم، فإنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتّب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد، ووجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه، وهو الوجود في الصحّة.

وبالجملة: فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته، وبالعكس، وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم، وخلوّ خطاباته عنه. والإشكال المزبور إنّما يرد على الأوّل دون الثاني[1]، انتهى.

هذا، وأنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب؛ إذ ليس معنى رفع هذه الأُمور هو رفعها عن موضوعية الحكم المترتّب عليها مطلقاً، حتّى في ناحية رفع الفعل. فإنّه لو كان معنى رفع ما اضطرّوا إليه مثلاً هو رفع شرب الخمر الذي حصل الاضطرار إليه عن موضوعية الحكم بالحرمة، الظاهر في حرمته مطلقاً لما كان الكلام محتاجاً إلى ادعاء ومصحّح، كما أتعبوا به أنفسهم؛ إذ الرفع حينئذٍ يصير رفعاً حقيقياً، لا ادعائياً.

فالإشكال إنّما هو بناءً على ظاهر الحديث من كون المرفوع هي ذوات هذه الأشياء، وجعلها بمنزلة العدم، والجواب لاينطبق عليه، كما هو واضح.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أمّا أوّلاً: فلأنّ العدم المرفوع في الحديث هو العدم المضاف، وهو يمكن اعتباره بنحو ثبت له الثبوت الإضافي، وثانياً: أنّ تعلّق الرفع به يوجب تحقّقاً اعتبارياً له، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق به،

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢١٩.

وثالثاً: إذا فرض ترتّب حكم على الترك في الشريعة فلابدّ من أن يكون له ثبوت اعتباري في عالم التشريع، وإلّا فلايعقل أن يتعلّق به الحكم، ويترتّب عليه الأثر، وحينئذٍ فالحديث إنّما يرفع هذا الثابت بالثبوت الاعتباري، والمصحّح لإسناد الرفع إليه هو خلوّه في عالم التشريع عن الحكم والأثر رأساً.

وبالجملة: فلاينبغي الإشكال في شمول الحديث لرفع التروك أيضاً.

الأمر الرابع: في شمول الموصول للشبهات الموضوعية والحكمية

إنّما الكلام في شمول الموصول في قوله «ما لايعلمون» للشبهات الحكمية وعدمه، فاعلم أنّه قد يقال ـ كما قيل ـ باختصاصه بالشبهات الموضوعية[1]: إمّا لأنّ المرفوع في الحديث هو خصوص المؤاخذة، والمؤاخذة على نفس الحكم ممّا لايعقل.

وإمّا لأنّ وحدة السياق تقتضي ذلك؛ لأنّ المراد من الموصول في «ما استكرهوا عليه» وأخواته هو الموضوع؛ إذ لايعقل الاستكراه ـ مثلاً ـ على الحكم. ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد بالموصول في «ما لايعلمون» أيضاً هو الموضوع الذي اشتبه عنوانه، فلايعمّ الشبهات الحكمية.

وإمّا لأنّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإسناده إلى الفعل إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما حتّى يمكن أن يراد من الموصول، وحينئذٍ فمع قطع النظر عن وحدة السياق ينبغي تخصيص الحديث بالشبهات الحكمية؛ لأنّ إسناد الرفع فيها إسناد حقيقي، إلّا أنّ وحدة السياق اقتضت الحمل

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١، كفاية الأُصول: ٣٨٧، درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٠.

على خصوص الشبهات الموضوعيـة.

هذا، وأنت خبير بفساد جميع هذه الوجوه: أمّا الوجـه الأوّل فلأنّـه مبني على أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة، وقد عرفت أنّ مقتضى التحقيق هو كون المرفوع هي نفس تلك العناوين ادعاءً، بلحاظ خلوّها عن الحكم رأساً.

وأمّا الوجـه الثاني فلمنع اقتضاء وحدة السياق ذلك، بل نقول: إنّ وحـدة السياق تقتضي خلافـه، كما أفاده في «الدرر»[1]؛ لأنّ عدم تحقّق الاضطرار في الأحكام، وكذا الإكراه لايوجب تخصيص «ما لايعلمون»، بل مقتضى السياق إرادة العموم من هذا الموصول، كإرادتـه من أخواتـه. غايـة الأمر: أنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظـة سعـة متعلّقـه وضيقـه. فقولـه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما اضطرّ إليـه» اُريد منـه كلّ ما اضطرّ إليـه في الخارج. غـايـة الأمـر: أنّـه لم يـتحقّق الاضـطرار بالنسبـة إلى الحكم.

فمقتضى اتحاد السياق أن يراد من قولـه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما لايعلمون» أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان. ألا ترى أنّـه إذا قيل: «ما يؤكل» و «ما يرى» في قضيـة واحدة لايوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض، كما هو واضح جدّاً.

هذا، وذكر المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بحثـه ـ في بـيان مـنع وحدة السياق المـقتضيـة للـحمل عـلى خـصوص الـشبهات المـوضوعيـة مـا ملخّصـه: أنّ من الفقرات في الحديث الطيرة والحسـد والوسـوسـة، ولايكـون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبـه، مع أنّ ذلك يقتضي ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جـهـة

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٤١.

أُخرى. فإنّ الظاهر من الموصول في «ما لايعلمون» هو ما كان بنفسـه معروض الوصف وعدم العلم، كما في غيره من العناوين.

فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعيـة ينافي هذا الظهور؛ إذ لايكون الفعل فيها بنفسـه معروضاً للجهل، وإنّما المعروض لـه هو عنوانـه. وحينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهـة بحمل الموصول في «ما لايـعلم» عـلى الحكم المشتبـه، وبين حفظـه من جهـة أُخرى، بحملـه على إرادة الفعل، ولاريب أنّ الترجيح مع الأوّل بنظر العرف[١]، انتهى.

أقول: لايخفى أنّ ذكر الحسد والطيرة والوسوسـة في الخـلق لايـوجب الاختلاف في الحديث بعد كونها أيضاً من الأفعال. غايـة الأمر: أنّها من الأفعال القلبيـة، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده[٢] من أنّ الحمل على الشبهات الموضوعيـة يقتضي ارتكاب خلاف الظاهر من جهـة أُخرى ففيـه أوّلاً: منع ذلك؛ فإنّ الخمر إذا كان مجهولاً يكون اتصاف شربـه بشرب الخمر مجهولاً حقيقـة، وليس نسبـة الجـهل إليـه بالعرض والتبع؛ ضرورة أنّـه مجهول حقيقـة، وإن كان تعلّق الجهل بالخمر صار

---

١ ـ نهايـة الأفكار ٣: ٢١٦.

٢ ـ لايخفى عدم انطباق الجواب على كلامـه؛ لأنّ مراده ظهور فقرة «ما لايعلمون» في كـون متعلّق الجهل هو نفس الفعل بما هو، لا عنوانـه الذي هو الخمر، فمراده ظهورها في تعلّق الجهل، لابعنوان الخمريـة، بل بنفس الفعل.

ولكن يرد عليـه الغفلـة عن ظهور الموصول في كونـه متعلّقاً للحكم، ولابـدّ مـن تـعلّق الجهل بهذه الجهـة، ومن المعلوم أنّ متعلّق الحكم هو العنوان، فلابدّ مـن كـون العـنوان مجهولاً، ولا وجـه لدعوى الظهور في متعلّق الجهل بنفس الفعل، مـع قـطع النـظر عـن العنوان، كما لايخفى.

سبباً لمجهولية شرب الخمر، إلّا أنّها من قبيل الواسطة في الثبوت، لا الواسطة في العروض، وحينئذٍ فيصحّ رفع شرب الخمر لكونه مجهولاً.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ المجهول حقيقة هو نفس عنوان الخمرية فنقول: إنّه لابأس في أن يكون الخمر مرفوعاً بعنوانه، وحينئذٍ يترتّب عليه رفع الأحكام الشرعية المترتّبة على الأفعال المرتبطة به، كالشرب ونحوه.

فالتحقيق في الجواب عن دعوى وحدة السياق ما ذكرنا، ونزيد عليه: أنّ الموصول لايدلّ إلّا على معناه الإجمالي الإبهامي، وهو شيء ثبت له الصلة، ولا تعرّض له إلى خصوصيات هذا الشيء، ومقتضى وحدة السياق هو الحمل الموصول في جميع الفقرات المشتملة عليه على معناه الحقيقي، كما لايخفى.

وأمّا الوجه الثالث: فيرد عليه ما حقّقناه في المجاز من أنّ المجاز لايكون عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، بل هو أيضاً ـ كالحقيقة ـ عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، غاية الأمر: أنّه قد ادعى كون المعنى المجازي من أفراد المعنى الحقيقي، وحينئذٍ فنقول: إنّ إسناد الرفع إلى الموضوع المجهول لايكون مجازاً وإسناداً إلى غير ما هو له، بل إنّما هو إسناد إلى ما هو له، غاية الأمر أنّه قد ادعى كونه صالحاً لتعلّق الرفع به، كما أنّك عرفت: أنّ نسبة الرفع إلى الأحكام أيضاً لايكون إلّا ادعاء؛ لما عرفت من ثبوته بالنسبة إلى الجاهل أيضاً، ولايستفاد من الحديث اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها.

فهرس المحتويات

المقصد الأوّل: في الأوامر

المقصد الثاني: في النواهي

وفيـه فصول:

المقصد الثالث: في المفاهيم

المقصد الرابع : في العامّ والخاصّ

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

وفيه فصول:

المقصد السادس: في أحكام القطع

المقصد السابع: في أحكام الظنّ

المقصد الثامن : مبحث البراءة